يناير ٢٠٠٩ - العدد ٢٨١

حقوق الإنسان: الحب الضائع

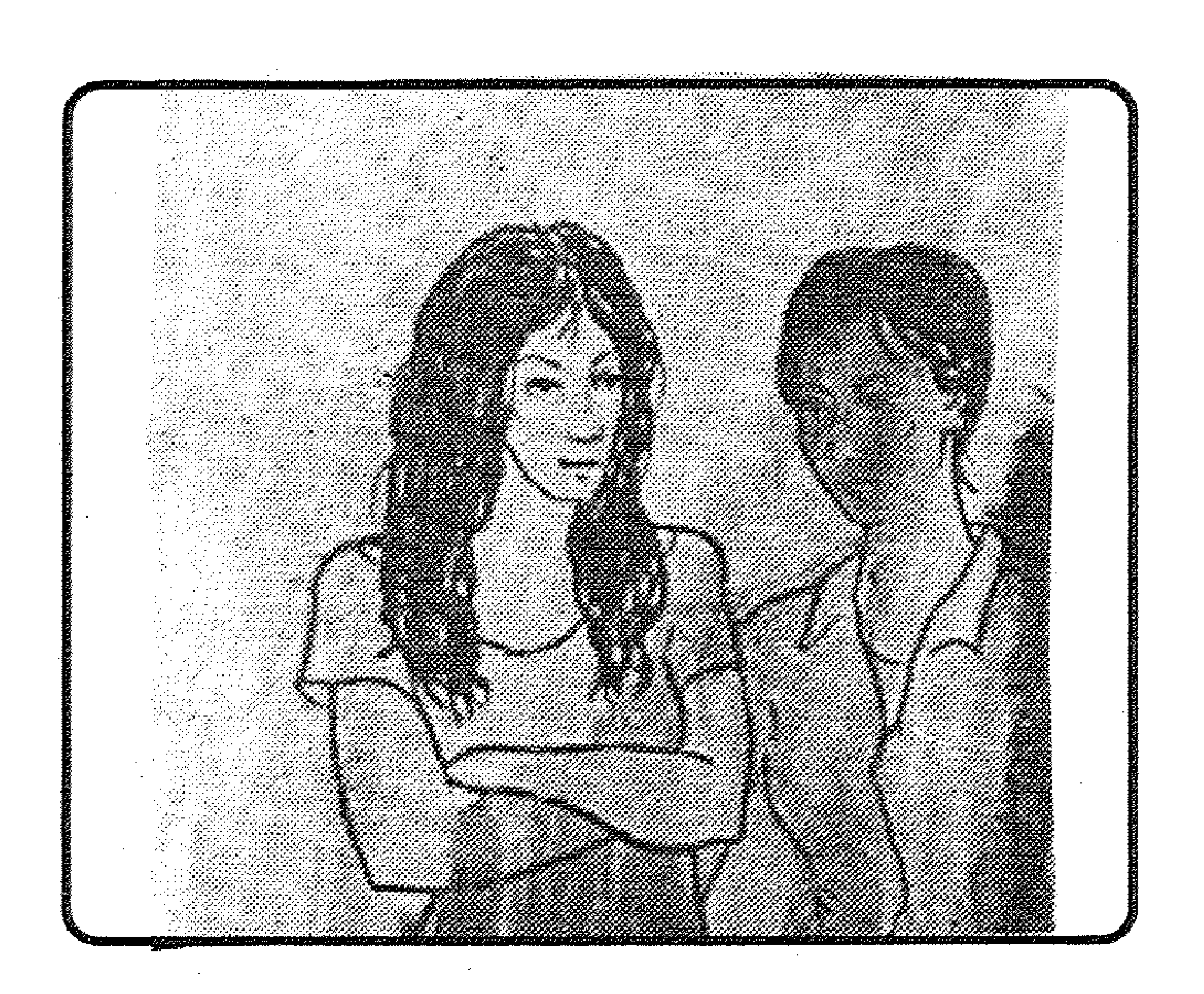




أدب ونقد

مجلة الثقافة الوطنية الديمقراطية
شهرية يصدرها حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى
تأسست عام١٩٨٤ /السنة الرابعة والعشرون

العدد ٢٨١ يناير ٢٠٠٩



أدب ونقد

مستشار التحرير: **فريدة النقاش**

المشرف الفني: **أحمد السجيني**
إخراج فني: **عزة عز الدين**
مراجعة لغوية: **أبو السعود على**

الرسوم الداخلية للفنان :**رضا عبد الرحمن**

جرافيك الغلاف : **محمد صلاح**

الاشتراكات لمدة عام
باسم الأهالى/ مجلة (أدب ونقد): داخل مصر ٧٥ جنيها
البلاد العربية ٧٥ دولارا/ أوروبا وأمريكا ١٠٠ دولارا

يمكن إرسال الأعمال على العنوان البريدى أو البريد الإلكترونى:
Editor @ al - ahaly. com

المراسلات: مجلة (أدب ونقد) ١ شارع كريم الدولة/ ميدان طلعت حرب
القاهرة/ هاتف ٢٥٧٩١٦٢٨/٢٩ فاكس ٢٥٧٨٤٨٦٧

المحتويات



هذا هو الأمر الطبيعي

د. رفعت السعيد

من يكون لمجلة أدبية ثقافية؟ من يكون للفن والشعر والقصة والنقد وكل أمواج الفن إذا لم يكن حزب التجمع؟.

فمنذ بدايات البدايات كان اليسار هو الحاضنة للفن والفنانين وهو الذى كرس الفن للحياة وللشعب وللتقدم والليبرالية.

وفى حقل العمل اليسارى السرى والعلنى نبتت البذور المتوهجة لاتخاذ الفن سلاحاً فى معركة الحرية والاشتراكيةبحيث لا يمكن كتابة تاريخ الفن بمختلف تلاوينه والثقافة بتعدد رياحها دون الحديث عن تاريخ اليسار المصرى، وأيضاً ما من كتابة عن تاريخ اليسار إذا فقدت تأمل المؤرخ للشعر والقصة والرسم والزجل كأسلحة يسارية تستجمع حولها وبها أرباب هذا المناخ الفنى أو ذاك.

فهل يمكن أن نتحدث عن الإضرابات العمالية فى مطلع القرن الماضى أو تنظيم «بؤساء السكة الحديد» السرى أو مظاهرات العمال العاطلين الرافعين لرايات حمراء مكتوب عليها «نريد عملاً أو خبزاً».. دون أن نطالع وهج الشعر اليسارى الذى تألق به الشاعر عبد الرحمن سالم فى مظاهرة للعاطلين .. فى عام ١٩١٤ .

برح اليوم بالظهور الخفاء .. فكلوا الأغنياءَ يا فقراءَ
إمضغوهم وعلقوا الإثم فى .. جيدى فهم بانتحارنا الأثماءُ
وإبلعوهم.. وكلكم مستعد .. لابتلاع الأحجار لولا الحياءُ

أو ضياء أبيات أخرى للشاعر «القروى» ، الذى ظل ينشر شعره

فمن يكون لها إذا لم نكن نحن؟

أدب ونقد

لسنوات تحت هذا الاسم السرى، وهو يبشر باندلاع النضال الطبقى فى قصيدة أسماها «إلى الأغنياء الجائرين».

مضى عصر النخاسة من زمان .. ولاح على البرية غير شمسه
زمان كان فيه العبد يشقى .. ليسعد قلب سيده بنحسه
لقد حان الزمان لوضع حد .. لظلم المستبد وسحق رأسه

«إذ تندلع ثورة ١٩١٩ ، وإذ تمضى مصر فى معاركها ذات المذاق الوطنى واليسارى يصدر اليساريون مجلة «الحساب» . وعلى صفحاتها تألقت الثقافة اليسارية.. وتألق الشاعر محمود رمزى نظيم ليدافع عن حقوق العمال والفلاحين فى أن يجدوا مكانهم ومكانتهم فى مجلس النواب، وذلك فى وجه دعاوى فرضت نظاما انتخابيا لا يسمح لغير «الأعيان» و«الملاك» بأن يستولوا على مقاعد النواب.

وهم يدعو الفلاحين «إلى لم عزالهم» والهجرة من مصر.

وسيبوا مصر للملاك تسكنها .. يجندوا جيشها من خير شجعان
وسيبوا النيل للأسياد تحرسه .. وقت العلو وقد أضحى كطوفان
دوروا على العمال إخوتنا .. م إسكندرية لدمياط لأسوان
يسيبوا الشغل للملاك تعمله .. فيصبحوا بين نجار وسنان
وساعدوهم على لم العزال دنا .. سايق حميركم وحاطط ديلى فى سنانى

ثم يواصل تأميبه لهؤلاء الأغنياء قائلاً:

يكفي بقى غلبنا يكفى فضيحتنا .. واللى جرى ينكتب ف كل جرنان
قال يتركونا وعن صحة سلامتنا .. لا يسألوا فى انتخاب جاى من تانى
والاغنيا بس مندوبون ينتخبوا .. للبرلمان فهم أرباب سلطان
والحاملين شهادات مقلوظة .. كالأغنياء فهم صحاب عرفان
سبعة وتسعين فى الميه مكممة .. عن الكلام وإن كانوا كسحبان
أما التلاتة فى الميه فإنهموا .. أهل الرياسة فى أنس وفى جان
فإن يقولوا فمصر كلها نطقت .. ومن بمصر سواهم غير جدعان

(الحساب ١٨ - ٨ -١٩٢٥)

ثم نتأمل هذا الخيط الحريرى الناعم فى رقة والثورى فى حدة لنمتد به إلى «الكاتب» و«الملايين» ونفخات شعر صلاح جاهين وفؤاد حداد.

وتتواصل حلقات اليسار فى الثقافة، والثقافة فى أحضان اليسار - لينمو هذا بذاك، وليثبت دوما أنه لا يسار بلا ثقافة وأدب وفن وشعر ورسم.. ولا أى شىء حقيقى من ذلك بلا نفحات اليسار.

وسريعا تأتى إلى جماعة ،المحاولين، Essaayistes حيث تألق أنور كامل وكتابه الذى أثار ضجيجا عام ١٩٣٦ وكان عنوانه ،الكتاب المنبوذ،.ومن المحاولين إلى جماعة ،الفن والحرية، والتيار السيريالى فى الرسم، وبيت الفن في ،درب اللبانة،. وعندما أحرق هتلر عدداً من لوحات الفنانين قائلاً أنها ،فن منحط، .. أصدرت ،الفن والحرية، بيانها الشهير ،يحيا الفن المنحط،.وفى بيت الفن تجمع مثقفون مرموقون: ،أنور كامل، فؤاد كامل، چورج حنين ،وزوجته يولا العلايلى، وكامل التلمسانى، ورمسيس يونان ،وألبير قصيرى، وعادل كامل صاحب رواية ،مليم الأكبر، وجماعة ،الحرافيش، وعشرات غيرهم.

ثم أصدروا مجلة ،التطور، التى حملت شعارات مثل ،الفن معمل بارود، وتجمع حول ،التطور، جيل جديد من المثقفين الثوريين: أحمد عبد العزيز هيكل - عصام الدين خفنى ناصف - توفيق حنا - نظمى لوقا - زكى سلامة - عبد الغنى سعيد.

وفى بدايات النهوض الشعبى فى أعقاب الحرب العالمية الثانية، وربما كتمهيد لهذا النهوض تألق شعراء يذوبون شوقا للثورة: عبد الرحمن الشرقاوى ، كمال عبد الحليم. وتألق اليساريون فى مختلف مجالات الفن، وكانوا فى كثير من الأحيان رواداً وربما مؤسسين ففى السينما كان أحمد كامل مرسى، وأحمد بدرخان وصلاح أبو سيف وغيرهم، وفى الفن التشكيلى كان حسن فؤاد وأبو العينين والقصاص وجمال كامل وعشرات غيرهم، وفى القصة والرواية يوسف إدريس وصلاح حافظ ومحمد صدقى وآخرون بلا حصر.. وفى الكاريكاتير كان زهدى وجاهين وآخرون.

وهكذا كان اليسار دوما مع الثقافة وللثقافة وكانت الثقافة، الحقة فى كثير من الأحيان جزءاً من الجسد اليسارى.

وبعد كل هذا التاريخ .. بعد الكاتب والغد والملايين والواجب وقبلها الفن والحرية والتطور والمجلة الجديدة والجماهير وأم درمان تأتى ،أدب ونقد،. تأتى لتواصل ذات السيرة وتلعب ذات الدور..

من الفن ،للحياة، إلى ،يحيا الفن المنحط، إلى ،الفن معمل بارود، إلى ما تقوله أدب ونقد.

.. ،أدب ونقد، إذن هى بوابة اليسار المصرى نحو ثقافة ثورية، وهى سبيل لتزويد اليسار المصرى بطاقات ثورية تستضئ بالفن والأدب والشعر والقصة والنقد والمعرفة . هى ضوء العقل اليسارى أو هى أداة اليسار فى معركة العقل والتنوير والاشتراكية.

وتمضى ،أدب ونقد، قدما تخفق عليها رايات حزب التجمع، لتؤكد فى كل عدد هذا الترابط الأبدى بين العقل والإبداع، وبين الفن والحرية، وبين الوهج الفنى واللهيب اليسارى، لنواصل معركتنا من أجل مصر أفضل ■

أدب ونقد

مفتتح (٢)

الدين والدستور والدولة

فريدة النقاش

ظلت علاقة الدين بالدولة واحدة من إشكاليات كبرى واجهتها الحداثة العربية

وعجزت لأسباب كثيرة حتى الآن عن الوصول إلى حل عقلانى لها بعد أن نجحت الدعاية المضادة للعلمانية فى مطابقتها فى ذهنية الجمهور مع الإلحاد، وساهمت فورة النفط الذى تدفق فى بلدان الخليج المحافظة فى تعقيد المسألة حين تعثرت مسيرة الإصلاح الدينى منذ جرى نفى بن رشد وحرق كتبه قبل ثمانية قرون، وخسر المجددون فى كل جولة من أجل هذا الإصلاح أمام قوة المحافظين، وإزداد نفوذ هؤلاء المحافظين مع إنحسار وهزيمة حركة التحرر الوطنى التى تلقت ضربة قاصمة فى يونية عام ١٩٦٧، ومع هذه الهزيمة قامت الجماعات الدينية الشامتة فى عبد الناصر بإطلاق حملة دعائية كبيرة تصور الصراع ضد المشروع الصهيونى الاستيطانى فى فلسطين باعتباره صراعاً دينياً بين اليهودية والإسلام. وباتت علاقة الدين بالدولة أشد تعقيداً من ذى قبل مع إزدياد قوة الجماعات السياسية الإسلامية التى ملأت الفراغ الناجم عن تراجع الحركتين الإشتراكية والقومية - بعد انحسار الحركة الليبرالية - وفشلهما معاً فى مواجهة إسرائيل وإخفاق مشروعهما المستقل للتنمية.

تقول لنا مراجعة دساتير البلدان العربية التى استقلت بعد الحرب

العالمية الثانية أنها - باستثناء لبنان ذات الوضع الخاص - قد نصت فى مواد متقدمة منها على أن للدولة ديناً هو الإسلام، وأن الشريعة الإسلامية هى مصدر رئيسى أو المصدر الرئيسى للتشريع، بينما فصل الدستور السودانى بين الدين والدولة حين جاء فى مادته الأولى أن الإسلام دين غالبية السكان، أما الدستور العراقى الذى وضع سنة ٢٠٠٥ فأضاف فى المادة الثانية نفسها الفقرة (ب) لا يجوز سن قانون يتعارض مع ثوابت الإسلام، وأضاف فى ثانيا يضمن هذا الدستور الحفاظ على الهوية الإسلامية لغالبية الشعب العراقى، كما تضمن كامل الحقوق الدينية لجميع الأفراد فى حرية العقيدة والممارسة الدينية كالمسيحيين والأزيديين والصابئة المندائيين.

وتبرز لنا هذه المراجعة السريعة مجموعةمن القضايا الشائكة المترتبة على تحديد دين للدولة واعتبار شريعته مصدراً للتشريع، وإن حرصت بعض الدساتير مثل الدستور المصرى على النص على أن مبادئ الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع.

القضية الأولى هى التناقض الذى يعكس نفسه فى الواقع بين مواد الدستور وبعضها البعض فالدساتير تنص ضمن مواد منها على حرية الفكر والتعبير والاعتقاد وهى قيم عالمية مرجعيتها الأساسية الميثاق العالمى لحقوق الإنسان والاتفاقيات الدولية وهى قيم عالمية ساهمت فيها كل الثقافات والديانات وساهمنا نحن العرب فى صياغتها .. شارل مالك المسيحى اللبنانى ومحمود عزمى المسلم المصرى ساهما فى وضع الميثاق العالمى لحقوق الإنسان وعزيزة محمد الرائدة النسائية ساهمت فى وضع نصوص الاتفاقية الدولية لإلغاء التمييز ضد المرأة ردا على القول إن هذه المواثيق غربية ومستوردة ،ولكن المرجعية الدينية تعطل ممارسة هذه الحرية فى الواقع. وتطالعنا الصحف كل يوم بصور الملاحقة التى يتعرض لها مسلمون تحولوا إلى المسيحية وبهائيون لا يعترف بهم القانون العام كمواطنين رغم هذه المادة، وقرآنيون لا يعتدون بالسنة إلخ. بل إن هذه المرجعية الدينية عطلت مواد أخرى فى الدساتير مثل حرية البحث العلمى. والنموذج الشهير فى هذا السياق هو ما حدث فى بداية - القرن العشرين لطه حسين ونهايته للدكتور ،نصر حامد أبو زيد، الباحث فى علوم القرآن الذى جرى توجيه تهمة الكفر والإرتداد له بسبب أبحاثه، وحكمت محكمة بتطليقه من زوجته الدكتورة ،ابتهال يونس، بدعوى أنها - وهى المسلمة - لا يجوز أن تبقى زوجة لمرتد، وذلك رغم أنه من الثابت أنه ما من حد ردة فى القرآن الكريم، أى أن المرجعية الدينية التى اختارتها الدولة هنا هى محصورة فى قراءة واحدة نصية متزمتة ومغلقة. وقتل متطرفون المفكر ،د.فرج فودة، لأنه فى نظرهم

مرتد، وحاول آخرون اغتيال ،نجيب محفوظ، عقابا له على روايته ،أولاد حارتنا، التى تحكى قصة البشرية فاعتبروها تجديفا، ودفع مائتا مثقف جزائرى حياتهم ذبحاً ورمياً بالرصاص تحت لافتات دينية بينما هاجر الآلاف منهم.

ومن الأردن لفلسطين ومن تونس لمصر جرت ملاحقة كتاب ومبدعين ومفكرين بدعوى خروجهم على الدين، وجرت مصادرة كتب وأفكار حتى تلك التى كانت تقوم بتحليل النص الدينى من داخله وبآلياته ذاتها، وحدث كل ذلك اعتماداً على مرجعية النص الدستورى.

وأخذ الخط البيانى للحرية الفكرية فى البلدان العربية يميل إلى الهبوط مع اتساع نفوذ الإسلام السياسى فى العالم العربى،وكان من أثر ذلك تدهور المعرفة التى أساسها الحرية الفكرية، وهو ما سجله تقرير التنمية الإنسانية الأول فى الوطن العربى الذى حدد ثلاثة عوائق للتنمية على رأسها هذا التدهور فى المعرفة مع التضييق العام على الحريات كمعوق ثان وتراجع أوضاع النساء كمعوق ثالث.

ويشمل هذا التناقض أيضاً تلك المواد فى الدساتير والقوانين التى تنهض على المساواة بين المواطنين وضمنيا بين الرجال والنساء إذ يعطلها أيضاً باسم الشريعة، فنقرأ فى المادة ١١ فى الدستور المصرى: تكفل الدولة التوفيق بين واجبات المرأة نحو الأسرة وعملها فى المجتمع ومساواتها بالرجل فى ميادين الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية دون إخلال بأحكام الشريعة الإسلامية.

وقدتحفظت البلدان العربية كافة على جوهر الاتفاقية الدولية لإلغاء كل أشكال التمييز ضد المرأة أى على المواد التى تنص على المساواة وبررت تحفظاتها باسم الخصوصية، والخصوصية هى هنا دينية، وتتضمن هذه التحفظات اعترافا بأن القيم الإسلامية التى تسمى خصوصية هى أدنى وأضيق من المشترك العام، واتفق كل من الفاتيكان وإيران ومصر والسودان على التحفظ على المادة التى تقول فى الإعلان العالمى لمناهضة العنف ضد النساء أن على الدولة أن تتخذ كل الإجراءات لمنع ممارسة العنف ضد المرأة وذلك اعتمادا علي نصوص دينية.

وهكذا فرضت قوانين الأحوال الشخصية فى الغالبية العظمى من البلدان العربية وصاية أبوية على النساء باسم النصوص الدينية وبخاصة نص القوامة التى جرى تفسيرها فى غالبية الأحوال على أساس أن الرجل ينفق والمرأة تطيع ،وفسرت الولاية باعتبارها وصاية أبوية ذكورية على النساء فى الزواج والتنقل وفى صيغة المحرم المعمول بها فى بلدان الخليج والذى يرافق المرأة العاملة

ويحرسها في امتهان شامل لإنسانية المرأة وإنكار لحقوق المواطنية، وهى جميعاً أطر بالية أخذت بعض الحكومات تراجعها بجسارة معتمدة قراءة مستنيرة وعصرية للنص الدينى، لأن اختزال العلاقة داخل الأسرة فى الإنفاق والطاعة وما تجره الطاعة خلفها من مفاهيم مثل النشوز ومن إجراءات مهينة مثل إحضار المرأة عن طريق الشرطة ماتزال نساء كثيرات يتعرضن لها حول العلاقة الإنسانية بين الرجل والمرأة إلى ما يشابه العبودية وشوه محتواها المفترض انه قائم على المودة والرحمة.

بل ويبرز تناقض آخر بين هذه النصوص وبين واقع الحياة بعد أن تزايدت أعداد النساء اللاتى يعلن أسراً واتسع نطاق مساهماتهن فى الإنفاق المشترك على الأسر مما حدا ببعض الدول العربية إلى السعى لإصدار تشريعات جديدة فى ميادين الأحوال الشخصية موضوعية وإجراءية لمعالجة الثغرات بل الخروق القانونية التى أدت إليها قوانين بالية تجاوزها واقع التطور الإنسانى. ورغم تفاوت هذه الإصلاحات فى الجرأة والشمول إلا أنها بقيت جميعاً فى إطار معالجة جزئيات القوانين لا فلسفتها وبقيت الغالبية العظمى من الدول العربية متشبثة برفضها وضع قوانين مدنية للأحوال الشخصية تقوم على مبادئ المواطنة والعدالة والمساواة والكرامة الإنسانية، رغم أنها أسست منظومتها القانونية الأخرى على القانون المدنى ، بل أن الدولة اللبنانية التى لا نص على دين للدولة فى دستورها عجزت عن إقناع الطوائف الدينية الثمانية عشر بالقانون المدنى الموحد للأحوال الشخصية ، لأن الطوائف وضعت كل منها قانونا خاصا بها للأحوال الشخصية، وأصبح الباحثون والناشطون من أجل القانون المدنى الموحد عاجزين عن مخاطبة هذه الطوائف بعد صياغة مشروع قانون اشتغل عليه المئات منهم وكانت النتيجة - كما يقول بعضهم بأسى - هى وجود تسعة عشر قانونا للأحوال الشخصية، وذلك بعد إضافة مشروع القانون المدنى الموحد لما هو قائم.

تستقوى الجماعات الدينية التى احتلت الساحة السياسية بهذه المواد من الدستور وتستند إليها فى نزع الشرعية عن السلطات القائمة وإهدار مبدأ المواطنة.

ستبقى إذن معركة الدولة المدنية فى العالم والتى تؤسس شرعيتها على مفاهيم المواطنية والديمقراطية والحريات العامة مستلهمة المواثيق الدولية دون النص على مرجعية دينية ستبقى مسألة صراعية نضالية طويلة المدى تستدعى جهود كل المفكرين الشجعان ،والقوى الديمقراطية والعلمانية والدينية المستنيرة، ويقع على القوى الأخيرة عبء الجهد المطلوب من أجل علمنة الإسلام الذى ينطوى على أسس قوية لمثل هذه العلمنة ■

مفتتح (٣)

هل في الجنة كتب يا أبى؟

ماجد يوسف

وهو خدن العشق الصوفى .. الذى لايطلب لغاية، وليس له حد كفاية .. ولا يقع فى مجزوء البداية والنهاية.. وهو حب من طرف واحد إذا شئت الدقة، ولكنه بذلك ليس ببائس.. وصاحبه ليس ببائس، وهو حب متجرد عن الغرض، مبرأ من المرض، خلو من تهافت العرض، طيب الأرومة، شريف الخصومة، وصنو الخلود والديمومة.. شرف الإنسان، ومعجز البيان، وبرهان الإيمان، ومفتتح الأديان من بدء الكلمة إلى اقرأ .. هو الذى يذهل عن العشير، ويغنى الفقيرعن الأمير، والفيصل الحق بين الكبير والصغير، وهو ملاذ المستجير ، ومناط المستنير ، وهو عين العقل، ومرآة الصقل، وهو الجدار الحامى، والمنطق المحامى، شرف الأيام، وديوان الأنام، وروح الكلام، ومعقد الأفهام.. حروفه من نور، هازم الديجور، كلماته البللور، ومعانيه السرور، ومتعة الحبور، واللوز المقشور.. يفتق القريحة، ويقدم النصيحة، والحكمة الصحيحة.. وهو من الرياح عاصفة ، ومن البرق قاصفة .. هو المزعزع الصموت، والمقض فى سكوت، والحى الذى لا يموت .. إلى أن تقوم الساعة.. هو المراد والقلم، والنار والعلم، والأصل فى العطاء ومنتهى الكرم.. غاية الملكوت فى الذات والصفة، وباب المعرفة.. لا يشبع طالبه، ولا يقنع راغبه، ولا يرتوى مريده، ولا ينتهى جديده..

•••

.. هو مطلق الحب.. إذا استعرنا لغة الفلاسفة، والحب العذري حقا إذا تطفلنا علي أفلاطون، والحب الذي هو «أهل لذاكل» إذا استهدينا برابعة العدوية.. وقلنا معها - بتصرف - إنه «الشغل به عمن سواه»..

وأظن إننى لو مضيت على هذا النهج العابق بلغة التراث ما انتهيت، ولا بلغت الغاية ولا أشفيت، ولعل السبب فى هذه المقدمة التى جاءت هكذا - من باب الطرافة ، ولم اخطط لها أن تكون بهذا الشكل- هو تلك العتاقة وهذا القدم للكتاب.. خصوصا حينما نتصفح فى مكتباتنا تلك الكتب التراثية الصفراء القديمة، ونستمع إلى مؤلفيها - أحياناً - وهم يتحدثون عن عشقهم وحبهم للكتاب والكتابة.. ولأن حب القراءة على ما نعرف، أو هذا الجزاء الأوفى على هذا النوع من العشق القديم المبرح.. فليس من المستغرب إذن أن يكون تعلم القراءة والكتابة من أصعب وأشق أنواع التعليم على المتعلم ، ليس فقط فك مغاليق الأبجدية.. وتراصف الحروف لصنع الكلمات فى مراحل التعليم الأولى.. وإنما الوصول إلى ما أسميه (فقه القراءة) .. وزبدة الاطلاع..ولا أعنى بهما أيضا - هذه الزبدة وذاك الفقه - الفائدة أو المحصلة أو المضمون أو المعنى النفعى المراد من الكتاب ، والقيمة ، أو الدلالة البراجماتية المرجوة منه.. وإنما لعلى أقصد بفقه الاطلاع هنا هذا الجوهر الصوفى - أو الذى يكاد يكون كذلك - الذى يجد مقاربة اللذة الكاملة فى فعل القراءة نفسه، ويشعر بالحصول على كامل حقوقه غير منقوصة بممارسة متعة القراءة.. الخالصة لوجهها، والمكتملة فى ذاتها.. أما نتائج ذلك من فائدة وتحصيل ومعرفة..و.. .. إلخ، فنتائج تترتب على .. أو تأتى عرضا، أو تحتل مرتبة ثانوية - طبعا - فى منظور هذا القارئ النهم الوله العاشق المتجرد عن الفوائد، والمترفع عن العوائد.. هذا الذى يقرأ وكأنه يحيا.. ويتنفس الهواء، فالقراءة عنده هى سبب الحياة، ومربط العيش .. القراءة لديه ليست اختيارا، أو موضوعا قابلا للموازنة بينها وبين أشياء أخرى، ليست معروضا من معروضات شتى فى سوق الحياة.. له أن يدعها ليلتفت إلى غيرها.. من متع المال - مثلا - واللهو، والنساء، والرفاهة، والتنعم بالملبس الأنيق، والمسكن الوثير ، والغرام الأثير.. إلى آخره.. بل القراءة التى نعنيها لدى هذا القارئ الخاص.. هى ليست أقل من ضرورة حياة.. وحتمية بقاء .. ومعنى وجود.. ومعادل حضور .. بل قد أجد أنا شخصياً فى الحياة الكثير من أوجه النقص، وعورات المجتمع، ومثالب الأخلاق ، وجرائم السياسة وآثام الحكم، وجرائر الحكام، ومظاهر الظلم، وغياب العدل، وافتقاد الحق، وندرة الجمال، وشحوب المثال.. إلخ، ولكننى أتحمل هذه النواقص المفزعة فى الحياة وأتعايش مع هذه الاختلالات الظاهرة فى نظام الكون .. لمجرد وجود الكتب فى هذا العالم المختل.. وكأنها الغفران لخطاياه.. والاعتذار عن آثامه، وكأنها مناط الأسف القائم والاعتذار الدائم لعدم اكتماله واختلاله. هل أجرؤ على القول.. إن الحياة - بالنسبة لى على الأقل - لم تكن تستحق أصلا أن تعاش لولا وجود الكتب بها .. لولا القراءة .. وأذكر فى طفولتى .. فى ذات حديث عابر لى مع والدى، وكان يحدثنى عن الجنة ونعيمها

للصادقين والأخيار والمؤمنين الأبرار، وعن ما يوجد بها من ثواب وجزاء وجوائز للعبد المطيع .. أننى سألته ببراءة شديدة ساعتها.. هذا السؤال الذى بهت له وبدا عليه الارتباك للحظات، ولم يحرنى جوابا شافيا على كل حال:

- .. وهل فى الجنة كتب يا أبى؟!

•••

وإذا كانت وسائل الاتصال والمواصلات الحديثة والسريعة.. من سيارات وطائرات، وشبكة إنترنت، وفضائيات، وأقمار صناعية.. إلخ، قد أضافت إلى حياتنا لأنها اختصرت الزمن باختصارها للمسافات ، فأن تنتقل إلى أقصى الأرض من أقصاها الآخر فى سويعات قليلة بدلا من شهور طويلة فهذا اختصار للزمن أضاف إلى عمرك تلك الشهور الطويلة التى كنت تستهلكها من حياتك وعمرك القصير للانتقال من مكان إلى مكان.. وقل مثل ذلك فى شبكات الانترنت التى تزودك بالمعلومات والمعارف، وتحقق لك اتصالا فوريا مع غيرك فى أى مكان من العالم فى نفس اللحظة وانت تجلس مسترخيا فى بيتك .. وأيضاً مشاهدة الفضائيات والقنوات التى تتيح لك رؤية الأحداث الجسام.. ربما فى آن وقوعها وفى أى مكان فى العالم (أحداث ١١ سبتمبر على سبيل المثال)، كل ذلك قد اختصر لك الأزمنة واستحضر لك الأمكنة، ووصلك بالعالم فى كل مكان وفى نفس اللحظة.

أما الكتاب - برغم كل ذلك - فهو لا يضيف إلى عمرك عمرا آخر فقط، كما تفعل هذه الوسائط الحديثة المشار إليها توا، وإنما يضيف إلى حياتك حيوات أخرى، وتجارب شتى وخبرات رهيبة لأناس آخرين، ومؤلفين متميزين. هو يضيف - إذن - ليس إلى العمر فقط، وإنما إلى (الروح) .. أنت مع الكتاب لا تلج إلى عوالم أخرى فحسب وتجارب أخرى فقط، وإنما إلى أرواح أخرى، وهذه مسألة لا يتيحها إلا الكتاب.. إلا ديوان شعر ممتاز.. ورواية رائعة.. وكتاب فكر نابه.. ونقد مبدع .. إلخ، وأظن أن المسافة بين ثراء الجسد.. ثراء المادة بشبكة المعلومات، وثورة المعارف ، وصور الأحداث، لا تضاهى ولا تماثل ولا تقارب حتى .. ثراء الروح بين دفتى كتاب، ومن هنا أراهن على أن الكتاب والقراءة لن يفقدا عرشهما فى ظل هذه الوسائط الجديدة.. لأنى اكاد أجزم أن التعريف الأمثل للإنسان.. لإنسانية الإنسان، ينعقد - أول ما ينعقد - على الكتاب.. وعلى القراءة، ومهما قلبنا النظر للبحث عن الفارق الجوهرى بينها وبين الإنسان وحيوانات الأرض الأخري التي تشترك معه في السمع والبصر واللمس والذوق والحس وتتشابه معه في أجهزتها الحيوية، من كبد وكلي وقلب ورئتين ومخ وأجهزة تناسلية وتنفسية ومعدة وأكل وهضم وإخراج .. إلخ، يبقي الفارق الجوهري بينها وبين الإنسان إن الإنسان قارئ

للكتب.. فالحياة بدون كتب - على حد قول نيتشه - حياة مقفرة موحشة بائسة يائسة لا معنى لها ولا خير فيها، خالية من الحماس والحمية والرغبة والاندفاع والابتكار والإبداع والتقدم والأفكار الجديدة.. فمعاشرة الكتب أقوى بما لا يقاس وأدوم من معاشرة النساء.. كمعنى وجدوى ومتعة وديمومة واستمرار ودلالة.. لا مجال فيها التقلب العواطف وانقلاب المشاعر.. فالكتاب يستكنه الوجود ، ويستبطن الواقع، ويكافئ الحياة.. وفى حالات أخرى.. يزخرف الوجود، ويزين الواقع، ويلون الحياة.. ويترع الكون كله بالمعنى والدلالة حتى الثمالة.. وينقذه من السأم والضجر والملل والرتابة، وكما قال نيتشه مرة أخرى عن القراءة انها «فن الاجترار الذى لا تجيده البقرة»!

ولذلك فالحرمان من الكتاب، أو البعد عن القراءة، هو - فى جوهره - حرمان للإنسان من إنسانيته، ومن رقيه وسموه وارتفاعه، وابقائه علي الحد الحرج الذي يقترب منه من درجة الحيوان الجاهل العارى من المعرفة.. الملتصق - فقط - بغرائزه الأولى ورغائبه البدنية الغفل.. من مأكل ومشرب وجنس ومأوى.. إلخ .. نعم.. الحرمان من الكتاب .. حرمان للإنسان من إنسانيته، ومن جوهر وجوده، ومنتهى معناه، ولذلك يحرص الحكام الطغاة الديكتاتوريون على إبقاء شعوبهم فى أدنى درجات المعرفة.

ويمثل الكتاب - عادة - بما يحويه من فكر ونور وعلم - عدوهم الأول.. ولازلنا نذكر هذا الفيلم الجميل (٤٥١فهرنهيت) - وهى الدرجة التى تحترق عندها الكتب - حينما استولى طغاة متجبرون على السلطة فى لحظة نازية ما - فيما أذكر - وقرروا إحراق الكتب والفكر وكل ما يمت للثقافة.. باعتبار الكتاب مستودعا لكل هذه المنجزات البشرية الراقية.، ومن ثم قرر البشر.. الناس .. المواطنون فى هذا الفيلم أن يتولى كل واحد منهم حفظ كتاب من تراث الإنسانية الرائع العظيم .. فهذا يحفظ «الجريمة والعقاب» لدوستوفيسكى - مثلاً - وهذا يحفظ «هاملت» شكسبير، وهذا يستظهر «فن الشعر» لأرسطو.. وهكذا .. ثم كلما أراد الواحد فيهم أن يقرأ كتابا معينا.... ذهب إلى صاحبه، أو حامله ليسمع الكتاب منه.. وهكذا يستمتع بالكتاب، ويعمل - فى نفس الوقت - على أن يجدد حامله حفظه المستمر للكتاب بترديده لكل من يريد قراءته، وكانوا يلتقون - هؤلاء البشر/ الكتب - فى الغابة بعيدا عن السلطات الغشوم المستبدة .. ليتجولوا معاً.. يرددون ويستظهرون كتبهم، ويحدثون دويا مستمرا محببا، وأزيزا قرائيا عظيما فى تجوالهم وتعاطيهم معا.. يرتلون كتبهم، ويهمهمون بها فى تدله وإيمان وكأنهم مجتمع النحل الذى يقاوم الطغيان والعسف والديكتاتورية بالقراءة.. بالكتاب!

.. ولعل الفكرة الأساس فى هذا الفيلم الجميل.. أنه فى ظل القهر والظلم والعسف والطغيان استطاع الناس التخلى عن كل شيء

للسلطة الغاشمة .. إلا الكتب! .. احرقوها .. نعم إذعانا لجبروت القوة التى ارتأت ذلك.. ولكن فى المهلة الممنوحة .. استطاع كل واحد منهم أن ينقل كتابا من كتب الإنسانية إلى صدره .. يحفظه ويردده وينقله للآخرين حتى تنتهى هذه الهجمة البربرية، أو هذه الوصمة الهمجية .. لأن افتقاد - بل فقد الكتاب ببساطة .. يعنى «الموت» ليس أقل .. فمعنى أن نقرأ .. أننا نمتلك تلك الإرادة المدهشة - ونعلنها مع كل قراءة جديدة - أننا مع الحياة وضد الموت ، فالقراءة هى هذا الفعل الإنسانى المضاد للموت بامتياز.. ولذلك، فليس غريبا - فى الرسالة التى بعثها جوستاف فلوبير فى يونيو ١٨٥٧ إلى الآنسة شانتيبى - أن يقول لها: «إقرئى كى تحيى»!

•••

.. ومن الصحيح تماما، أننى حينما استعرض تاريخ حياتى حتى الآن، أرصد تلك المساحات الشاسعة من الزمن - بالنسبة لعمرى المحدود - التى قضيتها فى عزلة .. فى منأى .. بعيداً عن الناس والأقران والمجتمع .. فى كل فرصة أتيحت لى لذلك .. ولكننى لا أذكر برغم ذلك.. أننى كنت وحيدا أبدا .. فقط كانت كتبى هى فردوسى وعالمى وأرضى ووطنى وقاعدتى المكينة.. أجوسها بحرية وأعرفها شبرا شبرا.. وآمن فى رحابها ، واطمئن بين جنباتها .. أدخلها وقتما أشاء وأخرج منها حسبما أريد.. ألج من خلالها إلى عوالم .. لأخرج منها إلى عوالم أخرى وكأنها حكاية بلا بداية ولا نهاية من حكايا ألف ليلة .. تتوالد فيها القراءات والعوالم إلى ما لا نهاية.. ولم أكن برغم ذلك.. مجرد قارئ للكتاب .. أى كتاب بما يعنى وجود هذه المسافة القائمة بينى - كقارئ - وبين الكتاب .. وإنما أنا كنت أقيم - ومازلت - فى الكتاب .. أسكنه .. أتخلله.. ويتغلغل فى أنحائى .. يسكننى .. حتى أكاد أشم لكل سطر رائحة، ولكل فقرة نكهة، ولكل صحفة مكانا جليا عليا بكامل هيئته وتعريفه .. نعم .. كتبى لها روائح .. ولها شخصيات مستقلة ومعروفة.،. ولها حضورها الكامل الغنى الملئ برغم صمتها .. لا آبه لضياع مبلغ من المال مهما بلغ من الكبر لسبب أو لآخر .. وأشعر بانقباض فى قلبى ، وانخطاف فى روحى.. إذا تفقدت كتابا ولم أجده لأول وهلة.

ولا يصبح لدى مشغلة فى ليلى ونهارى.. سوى البحث عن هذا الحبيب الضائع حتى أجده، ولا تسل عن مدى السعادة والحبور، والفرح الأصلى والسرور، بهذا الوجدان والعثور .. وربما عجزت عن العثور على الكتاب لسبب أو لآخر .. لاختلاسات الأصدقاء أحيانا.. أو لمخالسات الذاكرة أحيانا .. فإذا بلغ منى اليأس مبلغه فى العثور على الكتاب .. لم أهدأ أو يقر لى قرار حتى أشتريه مجددا من معرض الكتاب - إذا كان لم يصدر فى مصر - وكثيرا ما يحدث أن أعثر عليه بعد ذلك ببحث غير



مقصود .. وصدفة عابرة، واكتشف - ساعتها - وجود نسختين عندى من الكتاب مهما علا سعره وغلا ثمنه!.. المهم أن لا ينقص فردَ من العائلة ولا يغيب واحد منها!

وربما لا يتاح الوقت لقراءة كل ما لدينا من كتب، ولكن وجودها وتصفحها وتحسسها وتموضعها فى مكانها ، وتقليبها وتلمسها، والعبور السريع على بعض فقراتها وسطورها .. كأنه - بسحر ما - ينقل لك فحوى الكتاب وجوهر رسالته والفيصل فى مضمونه ومعناه .. حتى تشعر يقينا وكأنك قد ألممت به إلماماً تاما ولم تكن قد فعلت!.. وكأنك قد احتويته احتواء كاملا.. ولم تكن قد قمت بقراءة دقيقة للكتاب بالفعل! .. وقد حاولت أن أختبر هذه المسألة بعد أن هجست بها ، فقرات كتابا كنت قد ألممت به هذه الإلمامة المتمسحة السريعة العابرة التى توقفت عند سطر وأهملت سطورا.. وتأنت عند فقرات وتجاوزت فصولا.. وتلبثت عند فصول وتخطت أبوابا.. فإذ بى بعد قراءة متأنية صبور لكتاب من أول كلمة لآخرها.. لا أخرج إلا بما خرجت به من هذه القراءة المتلمسة المتحسسة العابرة السريعة (الأولى) التى وقفت عند القليل وتركت الكثير! .. هل هى الدربة والخبرة الطويلة بالقراءة والعلاقة الحميمة بالكتب، والحب الجم للكتاب؟!.. ربما .. ولعل فى هذا العشق الجنونى أبعادا ميتافيزيقية، وجوانب خافية، وأسرارا جوانية للموضوع لم يكشف عنها النقاب بعد، وإذا قسنا على النفرى عندما قال: «كلما اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة» .. فلعلنا نقول إنه كلما اتسعت القراءة وخبرات القراءة.. قلت الحاجة - ربما - إلى قراءة الكتاب من الجلدة للجلدة - كما يقولون - دون أن نخسر شيئاً برغم ذلك، ولا يعنى هذا أن الكتاب - أى كتاب - فى هذه الحالة التى نتحدث عنها ملئ بالتزيد وفضول القول وفائض الكلام الذى لا ضرورة له.. بل يعنى أن خبرتك العميقة والطويلة كقارئ من ناحية وحبك كتابك (كتبك) من ناحية أخرى يجتمعان على حسن الفهم، وصواب الاستيعاب، مهما كان ما تقراه من هذه الكتب قليلا.. ومهما تقافزت من سطر إلى سطر، ومن فقرة إلى فقرة، ومن فصل إلى فصل.. فأنت فى النهاية مدركه ومستوعبه وكاشفه ومحتويه.. بطاقة حب وعشق لعلها تتجاوز حرفية القراءة .. إلى حرفية الخبرة..

والآن .. ونظرا للكم الهائل من الكتب الذى اشتريه سنويا من معرض الكتاب والذى يفوق قدرتى البشرية على استيعابه حتى معرض الكتاب التالى.. لا افتأ أحلم - وكلى يقين بأن مثل هذا الاختراع قادم وآت عن قريب - باختراع هذا الجهاز الذى يركب على الرأس كما تركب السماعات مثلاً .. ومن ثم يتيح لك بآلية ما .. هى مناط هذا الكشف ومعنى اختراعه.. أن تستوعب الكتاب الواحد فى ساعة زمن على الأكثر مهما بلغ حجمه . وأن فى الجهاز أيضا مفاتيح معينة تضبط



ابتداء لتسهيل المهمة وتحديد درجةالتركيز والفهم والاستيعاب المطلوبة.. والتى تختلف من كتاب فكرى عويص يحتاج لتركيز عال.. إلى رواية لطيفة.. إلى ديوان شعر حداثى ،يقف فى شرفة ليلى مراد مثلا والعياذ بالله!.. بل إن هناك مفاتيح فى هذا الجهاز العبقرى تزأر بالصراخ والعويل.. عند ضبط الجهاز على كتاب ردئ فى أى موضوع.. يصرخ الجهاز محذرا لك ابتداء.. لأنك لو لم تسارع إلى استبعاد هذا الكتاب فورا لاحترق الجهاز وفسد .. لأن الكتاب الفاسد ذو قوة قتل ثلاثية وربما رباعية .. فقد أفسد عليك جهازك من ناحية (وهو باهظ الثمن بالمناسبة وإذا تعطل بسبب كتاب ردئ فلا إصلاح له مطلقا..) وأفسد عليك دماغك ومخك بترهاته ورداءته .. وأفسد عليك وقتك الذى انفقته فيه! .. والحمد لله أنه أصبح لدينا - نحن محترفو القراءة وعاشقوها - هذه الخبرة فى كشف هذه الكتب اللعينة وأصحابها الجهلاء السخفاء دون حاجة إلى أجهزة ولا يحزنون!!

•••

.. وهل بقى إلا أن أتحدث عن إبداع القراءة.. فالقراءة ليست فعلا سلبيا بين طرفين بحال .. بل لكل قراءة تأويل.. والتأويل علاقة فاعلة للقراءة وبها. التأويل قراءة مبدعة.. وبالتالى .. فالقراءة - فى جوهرها - ليست فعلا سلبيا.. إنما هى فعل إبداع مجدد.. وموحى.. ومبتكر .. مع كل قراءة جديدة لكتاب قديم أو جديد.

.. فالقراءة - كما قلت - ضد الموت.

.. ومن ثم .. فلن أقول، فى ختام هذا المقال ، أيها الناس: إقرأوا تصحوا فقط .. بل إقرأوا .. تعيشوا!!

أدب ونقد

مـفـتـتـح (٤)

الظلم والظلام

غادة نبيل

أجلس لساعات طويلة ويومض عقلى بذكريات مفاجئة. الأسف يأتى من كونها فى الأغلب مريرة فهى مصحوبة بآلام ومواقف يذهلنى فيها - مازال وسيظل - انعدام النبل أو حتى السلوك العادى غير العدوانى، غير الكاذب وسيادة أشياء خسيسة فى عالم دائما يعتدى على البراءة.

الظلم مثلاً قمة الخسة. لا أضيف جديداً بهكذا قول، لكن كل ظلم يظل جديداً حتى وإن كان إضافة صغيرة ضئيلة لهرم من الألم والإحباط.

لماذا نظلم؟ وهل للسؤال إجابة؟ يحتوى بدوره على أسئلة من نوع ،لماذا نكذب على أنفسنا وعلى الناس؟، ،لماذا نخدع أحداً فى عواطفه ،وفيما نظهر ونقول له عن انفسنا وعما نشعر به تجاهه؟،، و،لماذا لا يتاح للنزيه والمستحق صاحب الكفاءة والأقدمية والشهادات حقه الطبيعى فى ترقية بلا تنحية؟، و،لماذا فى بلادنا تسيطر الهرولة والنفاق والتوصيات فى الكواليس الخفية والتنطيط والزعيق، أو ما أسميه بأداء القردة والحواة والانتهازيين، على مجريات الأمور فيلمع الفالصو ويحظى بتقدير الماس؟، بل كيف وليس لماذا - كيف يعمل مواطن صاحب صوت جميل منفرد فى تلاوة القرآن، ويحمل دبلوماً عالياً فى القانون العام ،أى ما بعد التخرج، يعمل عامل نظافة ويحمل سلة مهملاتى فى المكتب بجريدتى، لينظفها ويفرغها وأراه يكنس ويحمل معدات التنظيف وأنا ألقى عليه تحية الصباح فيصيبنى الغم لهول الظلم الواقع عليه. هل يعرف الظالم انه ظالم لأنه يريد أن يفعل ما

يريد أم يظن نفسه عادلاً هل أتأسى بالظلم الأفدح الذى يحدث لغيرى، وهل يجب على أن أتأسى عن إهانة شخصية مثلاً فى ظل معايير مقلوبة، بإهانة يتعرض لها إنسان جائع فى أى مكان فى العالم، أو إنسان معتقل ويتعرض للتعذيب وويلات الإهانة والتركيع أو بحادثة انتحار إنسان متميز منذ سنوات لأن وزارة خارجية بلدنا تخجل من تواضع أصل أسرته وترفض تعيينه لهذا السبب رغم كفاءته بل واستحقاقه بتفوقه وجهده المضاعف عن غيره ليعبر الأهوال فيجد الرفض جاهزاً وقيمة العلم مهدرة مهانة وتفوقه ملغياً لأنه لم يولد فى أسرة ثرية بلقب ثمين من إياهم وليس والده بالخارجية ليدخله فيها قبل خروجه هو منها.. وكأن ثورة يوليو لم تقم بل حدثت فى خيالنا..

هل يجب أن أتعزى بأننى أسعد حالاً من شاب فى بلدى كهذا دفعوه للانتحار؟

لا أظن أن العزاء يأتى من هنا، بل اليأس. فكلما أرى ما يحدث للفلسطينيين مثلاً فى غزة بل وفلسطين كلها.. والبوسنة فى وقت ما، أشعر بحنق بالغ ممزوج بيأس يقوم بدور المهدئ. فمن أنا وما هو الظلم الذى تعرضت له فى حياتى، مهما بلغ الضرر مهنياً وشخصياً، لكى يرفع عنى الله البلاء قبل هؤلاء فى فلسطين والعراق وغيرهما، بل وكل من يتعرض للقتل أو الاغتصاب إلخ. وهل يجب أصلاً أن ينتظر المظلوم؟

هل أعتذر عن قساوة كلماتى وثقلها؟. لن أفعل. فالذين تسببوا فى الظلم والقسوة والجوع.. وفى قسوة كلماتى هم من يجب أن يعتذروا..

ولا يجب ولا يصح أبداً أن نغفر لهم، ولا أن نسكت عن الظلم، كفى. بل ألف مليون كفى ■

مفتتح (٥)

الجميلة تستحق!!

فريد أبو سعدة

نجامل أم نغازل، أم نتريث قليلاً لنتأمل الوجه الصبوح.

دعونا نتحلّ بشجاعة المحب فنقول: إن كسرة صغيرة قد أحاطت بالغمازتين فبدت على جانبيْ الوجه مثل علامتى تنصيص.

وإن كثرة جديتها قد أصابت الجبهة بتجعيدة خفيفة، وإن بعضاً من عشاقها، وأنا منهم، يتوجسون من تجاعيد إضافية.

هذه الجميلة، أدب ونقد، من حق عشاقها، طبعاً، أن ينتقدوها، من حقهم أن يتخلوا قليلاً عن عين الرضا، فعين الرضا، كما تعرفون، عن كل عيب كليلة، ومن حقهم أيضاً أن يستعيدوا اللحظة التى احتشدوا فيها، قبل خمسة عشرين عاماً، ليضعوا اللمسات الأخيرة للعروس، ثم هرعوا ليندسوا بين المدعوين، ليروها معهم وهى تخرج فى كامل زينتها، كامل وعودها، جريئة، طموحة، قادرة على إثارة الدهشة، مشكلة للوعى والوجدان، ومنتصرة للعقل والمعرفة.

لاشك إنهم صفقوا لها مع المدعوين، ولاشك أنهم راحوا يصافحون بعضهم بعضاً، شاعرين بالرضا وبأنهم صنعوا جديداً جميلاً، فاعلاً ومؤثراً يليق بأحلامهم وطموحاتهم ورسالتهم..

يا إلهى . لقدمرت على هذه اللحظة خمسة وعشرون عاماً، وأصبح

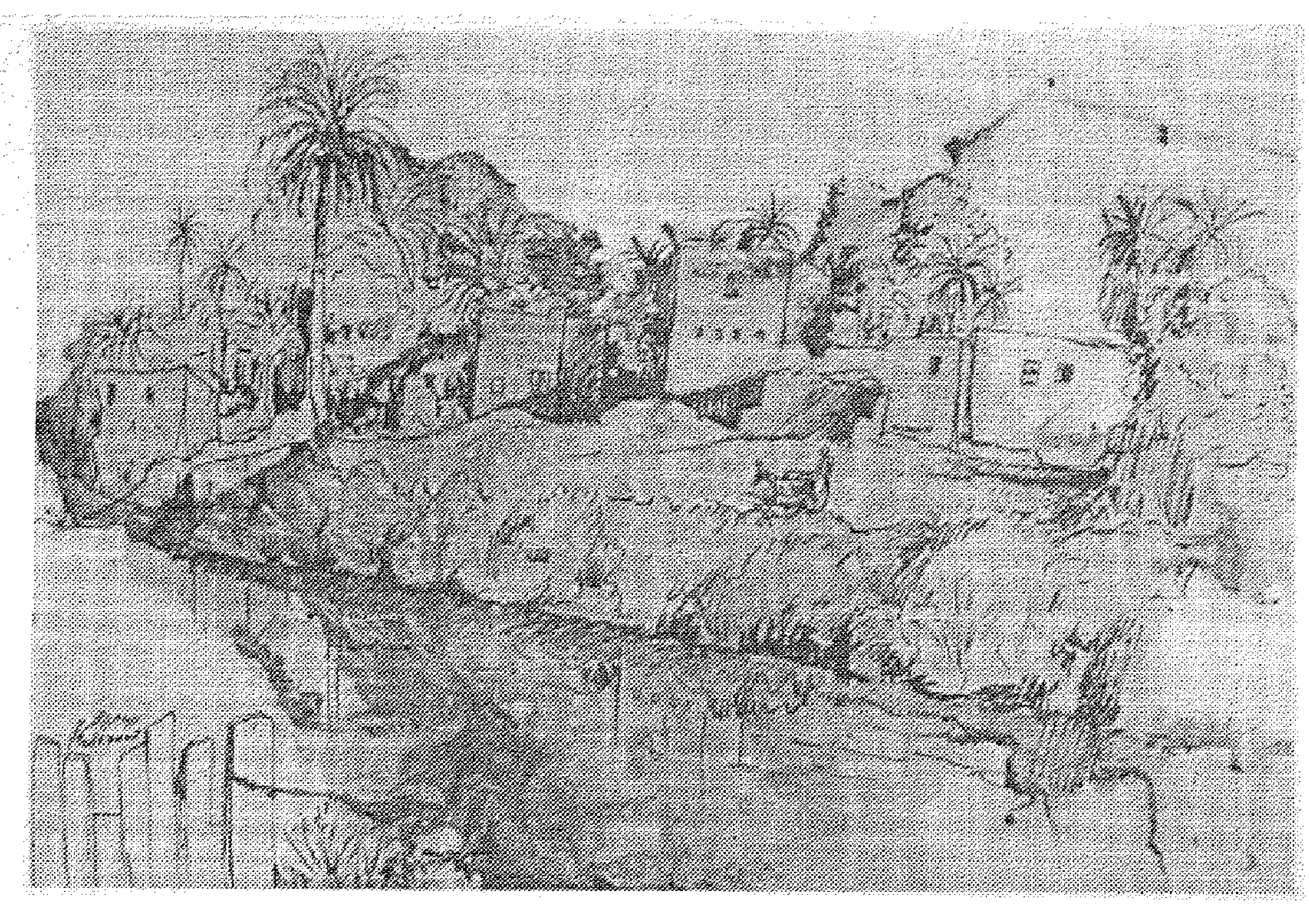
ترى كيف نحيي جميلة فى الخامسة والعشرين؟!

من الضرورى تأمل الجميلة بشجاعة المحب، وتفهم المحب، خمسة وعشرون عاماً تغير فيها العالم وانقلب أكثر من مرة كماانقلب الجورب، تغيرت السياسات وتغيرت الرؤى، اندلعت الحروب فى كل مكان، فى البعيد جداً والقريب جداً، سقطت أنظمة وقامت أنظمة، تفككت دول وتوحدت دول، حركات تحرير تحارب بعضها البعض نيابة عن العدو، مجاعات تشب كالنار، ورئاسات تغير الدساتير لتبقى إلى الأبد، بينما يرتعش العالم كورقة شجر جافة أمام ريح السموم التى تهب حاملة الكساد والفساد.

يئس تماماً من عمل التمثال
كل المحاولات كانت ناقصة
ولا تليق بمكانته
دار حول المقام
ونذر إذا خرج من الحجر
أن يأخذ الله يديه
فما حاجته لهما إذا حدث.
وخرج التمثال
بهياً كما أراد
لكنه
بمرور الوقت
راح يكتشف العيوب
وأدرك أن فى امكانه أفضل من ذلك
لكنه كان قد أضاع يديه!!

الامثولة عن فنان ضيع يديه من أجل تمثال، يكتشف كل يوم عيوبه، ومدى ابتعاده عن الكمال الذى حلم به، وهى لا تنطبق على (أدب ونقد)، فعشاقها كثيرون وأياديهم بالألوف، ويدركون أن فى إمكانهم أفضل من ذلك.

نحن بالفعل بحاجة للتأمل وإعادة النظر، فما كان كافياً من خمسة وعشرين عاماً لم يعد يكفى، لقد صدرت عشرات الصحف والمجلات خلال هذين العقدين، وهى تلبى بالتأكيد بعض ما يتوقعه المثقفون، وتقدم بالقطع بعض ما كانت تقدمه فقط أدب ونقد، ثم هى تقدمه ،بشكل، أفضل لقدرتها المادية



على ذلك.

إن الآليـة الطاردة فـى «أدب ونقـد» تتلخـص فى أنهـا (مـجلة حـزبيـة) قليلـة الموارد، لا تعطى مكافآت، ولا تـستطيع أن تدفع كلفـة ورق زائد أو أفضل، أو طـباعـة ملـزمـة ملونة، فظلت منذ نشأتها مجرد كشكول من ورق الجرائد.

ومن نتائج هذه الآلية أن يهرب البعض، فيتولى الشبان الذين تعلموا فى مدرستها مناصب مرموقة فى الأهرام والعربى الكويتية ودبى الثقافية وغيرها.

لا أقول مئات ولكن عشرات من الكتاب والمبدعين كانت (أدب ونقد) هى من نشرت أول أعمالهم وراهنت عليهم وأصبحوا الآن نسوراً تحلق فى فضاء الإبداع المصرى والعربى، ولا يقتربون من الفضاء الذى جربوا فيه أجنحتهم للمرة الأولى.

هكذا يغادر البعض ويظل البعض على ولائه فتصبح المجلة رهينة حرس قديم يزداد تقادماً فى العمر والرؤى، وابتعاداً عن عرامة اللحظة وتعقيداتها مكتفياً بتصوراته التى كونها فى لحظة فائتة، ممداً كل ناتئ أو مخالف لها على سرير بروكست!!

بين الهاربين والمقيمين عشاق قادرون على نقد الجميلة، ومدركون أن فى استطاعتهم أفضل من ذلك، لأنها تستحق ولأن قراءهم يستحقون ■

أدب ونقد

مفـــتـــح (٦)

إصلاح ما أفسدته السياسة

أحمد السجينى

وهنا أتحدث عن تجربة منجز عام استطاعت فيه المجلة على مدار ربع قرن أن ترسم البهجة فى نفوس المثقفين عبر محاولاتها المخلصة وعلى قدر إمكانياتها المحدودة أن تجيب عن بعض التساؤلات فى حياتنا التى تشغل العقل العربى فى هذا الواقع القائم على الاحتمالات.

مدت ،أدب ونقد، الجسور للولوج الى عوالم مبدعى الثقافة العربية أينما كانوا.. فكانت المساحة مفتوحة للجميع، مرحبة بقطوفهم من غير انحياز لخط فكرى دون اخر أو تيار بعينه، فأجنحة صفحاتها تتسع لكل حقيقى ومبشر، وبوصلتها مضبوطة على الصادق دائما سواء ضخ الأمل أو زاد من الوجع .. حدود رؤيتها للثقافة من الرحابة بحيث لا تقتصر على الإبداع فقط .. قصة كانت أو رواية أو شعرا. بل أكثر من ذلك بكثير.

كل ذلك كان وراءه إيمان بأن ما أفسدته السياسة يمكن للثقافة أن تصلحه.

تحية من القلب لإصدار عاند الزمن وبقى بفضل أبنائه المخلصين دائمًا ■

بهذا العدد تضئ ،أدب ونقد، تورتة عيد ميلادها بالشمعة الخامسة والعشرين ..

أدب ونقد

مـفـتـــح (٧)

حبيبتى التى كبرت

عيد عبد الحليم

أن تصمد مجلة ثقافية لمدة خمسة وعشرين عاما- وهى تصدر فى ظروف اقتصادية صعبة - أمر يدعو للدهشة والتقدير، وهذا ما فعلته «أدب ونقد» ، وبما أصدرته من إعداد قاربت على الثلاثمائة ناقشت خلالها قضايا فكرية وأدبية متنوعة، راهنت فيها على دور المثقف التنويرى فى واقع تسوده الظلامية، والوجوه المتعددة للثقافة التبريرية.

ولم تكتف بدور الراصد والمحلل للقضايا الفكرية ذات الأبعاد الاجتماعية فقط التى تؤثر فى ذاكرة الوطن، بل راحت تدافع من منطلق فكرى ثابت عن حرية التعبير بجميع مستوياتها.

ومن منا ينسى موقفها من قضية «نصر حامد أبو زيد» بإصدارها أكثر من ملف، مؤكدة ضرورة العودة إلى المنهج العلمى فى تحليل الأمور، والتصدى لكل موجات الإرهاب الفكرى الذى يعتمد على التكفير وترويع الآمنين، ومصادرة الأفكار الحرة حتى قبل ولادتها، قاصدة بذلك أن ينظر المجتمع إلى الحياة من ثقب إبرة مسدود، وليكون مصيره المحتوم التخبط فى الجهل والغوغائية التى لا تنتج سوى أجيال لا تعرف من الحرية إلا مسماها، ومن الثقافة إلا عشوائية الرؤية. وقد حاولت «أدب ونقد» أن تقف فى وجه الركود الثقافى الذى تعانى منه المؤسسة - بجميع مسمياتها - ونذكر من ذلك العدد الذى أصدرته عن «أزمة الفكر التربوى فى مصر» مؤكدة من خلاله على أهمية تطوير مناهج التعليم باعتبارها لبنة رئيسية فى بناء المجتمع المصرى.

- وكذلك وقفت - كعادتها - بجوار الشاعر الكبير محمد عفيفى مطر

حين تم اعتقاله بعد حرب الخليج الأولى، ومن خلال عددين أصدرتهما المجلة عن «مطر» أكدت أن الكلمة أكبر من المصادرة وأن الحرية - وإن غابت قليلاً - أو حاول البعض تغييبها هي جزء لا يتجزأ من الوجود الإنساني، ولم يتغير موقفها يوماً من الأيام بل ظلت كالشجرة المثمرة - دائماً - بطرحها للقضايا الشائكة والمسكوت عنها.

وكذلك كان موقفها من حادثة «الوليمة» التي أثارتها رواية «حيدر حيدر» «وليمة لأعشاب البحر» فنشرت ملفاً تحت عنوان «وليمة الحرية على مائدة التطرف»، وشاركت بندوتها الفكرية في مايو عام ٢٠٠٠ والتي شارك فيها عدد كبير من مثقفي مصر على اختلاف توجهاتهم الفكرية والسياسية، وكان لها السبق في ذلك - حيث امتنعت كثير من المؤسسات الثقافية وتحرجت من إقامة هذه الندوة إما تخوفاً - من بعضها - أو لاتخاذ موقف الحياد من البعض الآخر، وبالفعل كانت هذه الندوة مثيرة للجدل وشائكة المنحى إلا أن المجلة قادتها بثقة حتى وصلت بها إلى بر النجاح.

ولعل من النقاط المهمة والتي تحسب لها تخصيصها ملزمة كاملة - تزيد أحياناً - في كل عدد تحت عنوان «الديوان الصغير» الذي يعد إضافة حقيقية للصحافة الأدبية - لم يكن مسبوقاً من قبل - بل إن بعض المطبوعات الثقافية قامت بتقليده.

وخلال «الديوان الصغير» نشرت «أدب ونقد» نماذج من الأدب الإنساني الرفيع من كافة أقطار العالم، حيث لم ترتبط بمكان معين أو مترجم معين بل تعددت الرؤى لتتجاوز الآفاق لتصل إلى رحابة الفكرة وعمق الكتابة، فرأينا على صفحاتها ترجمات لكفافيس وبوشكين وتشيكوف وماركيز ومن الأدب الهندوسي والشعر الأفغاني ولرسول حمزاتوف وباولو كويلو وغيرها من الترجمات التي سلطت بؤرة ضوء على كثير من الثقافات التي كانت مجهولة للقارئ المصري والعربي.

ولم تنس المجلة في دواوينها الصغيرة البعد التراثي الذي يمثل مكوناً أساسياً في الثقافة الإنسانية والعربية على وجه خاص، فقدمت نصوصاً لأبي حيان التوحيدي وطواسين الحلاج ، ونشرت فصولاً من كتاب «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال» للفيلسوف الإسلامي العقلاني ابن رشد.

وكذلك انفتاحها على الثقافة الإفريقية التي غفل الكثيرون عنها - فقدمت ديواناً «من أوراق الكاتب الأفريقي الشهير والمناضل «كين سيراويوا» أعدته الناقدة فريدة النقاش.

وظلت المجلة من خلال هذه الديوان تنقب في عيون التراث التي تناساها الآخرون.

وبالإضافة إلى ذلك حرصت المجلة على تقديم نماذج إبداعية معاصرة وأصوات جديدة كانت بدايتها الحقيقية على صفحاتها ،



ومهدت المجلة بتبنيها لها - أن تصل إلى متن الإبداع العربى.

وتجاورت إسهامات الشباب مع إسهامات كبار مفكرى الأمة أمثال مهدى عامل وإدوار سعيد وصادق جلال العظم ورفعت السعيد ومحمود إسماعيل ومحمد حافظ دياب ورجاء النقاش ومحمد أمين العالم وصلاح عيسى وعبد القادر القط وشكرى عياد وغالى شكرى، ولويس عوض، وجابر عصفور، وعبد المنعم تليمة وماهر شفيق فريد وعاطف أحمد وغيرهم، وتجاورت أشعار محمود درويش وسميح القاسم وعبد المعطى حجازى وعبد العزيز المقالح ومحمد عفيفى مطر وعبد الرحمن الأبنودى وسيد حجاب، وغيرهم مع أشعار شباب ينشرون لأول مرة.

وهكذا شكلت «أدب ونقد» حالة خاصة فى الصحافة الأدبية بحفرها فى العمق بحثاً عن الحقيقى والجوهرى.

أما على المستوى الشخصى فأراها تشبه كثيراً أشجار قريتى فى بساطتها وظلها الوريف، تمكنت من نفسى لتسكن فى جزء خاص من روحى، فكأنها حبيبتى الأولى التى ألقت بسهم الهوى فى أرضى اليابسة ثم ذهبت مسرعة إلى ظلال الذاكرة.

مرت الأيام سريعة ليجد الصبى نفسه أمام الحب مرة أخرى، لكنه حب من نوع آخر، وحبيبة يتجدد صباها كلما مر الزمن ■

أدب ونقد

مفتتح (٨)

البسيطة المتعففة عن الدنّايا

حلمى سالم

ربع قرن هو عمر طويل وهو لمحة بصرٍ فى آن: عمر طويل بمعيار صمود مجلة فقيرة يصدرها حزب فقير، فى غابةٍ من المجلات التى ظهرت واختفت طوال هذه السنوات العديدة بينما هى واقفةً كشجرة. ولمحةُ بصر بمعيار المتعة العذبة والرفقة النابضة، والإحساس بأنك تقدم للناس (على شحّ الإمكانيات) شيئاً نافعاً قد يمكث فى الأرض.

احتفلنا بمجلتنا مرتين من قبل: مرة بمناسبة صدور العدد ٢٠٠ من «أدب ونقد»، ومرة بمناسبة مرور عشرين عاماً على صدورها. فى المرة الأولى قدمنا ملفاً بعنوان «زهور سقيناها»، احتوى على شهادات ذاتية من نخبة كبيرة من المبدعين الشباب الذين دشّنتهم «أدب ونقد» - أو ساهمت فى تدشينهم - لتهديهم إلى الحياة الأدبية المصرية والعربية ليصبحوا «النجوم الزاهرة» فى سماء الحياة العربية المعاصرة. وفى المرة الثانية قدمنا منتخباً مختاراً من «الدواوين الصغيرة» التى قدمتها «أدب ونقد» فى أعدادها المتتالية، بما شكل «وجبة شهية» من أجمل الثمار وأنضج القطوف. (فضلاً عن احتفال بهيج فى مكتبة الإسكندرية).

هذه المرة وجدنا أن مناسبتنا تتواكب مع مناسبة مرور ستين عاماً على صدور الإعلان العالمى لحقوق الإنسان عن الأمم المتحدة (١٠ ديسمبر ١٩٤٨)، إذ يحتفل العالم كله بهذه المناسبة الكونية المنيرة، فرأينا أن نخصص عددنا هذا لحقوق الإنسان، تحية للمناسبتين المضيئتين معاً: اليوبيل الفضى «لأدب ونقد»، والعيد الستينى لإعلان حقوق الإنسان

خمسة وعشرون عاماً مرت منذ صدر أول عدد من «أدب ونقد»، فى يناير ١٩٨٤

(الذى نشرنا نصه كاملاً فى العدد الماضى من «أدب ونقد»).

إن حرية الرأى والتعبير، وحق المواطنة، والسعى إلى دولة مدنية حقيقية، ونقد الاستبداد باسم السلطان الجائر أو باسم الشيخ المتطرف، ومقاومة الظلم والظلام (وهما رديفان)، ونفى القهر والاغتراب والتمييز والفقر والكهنوت، كل ذلك (وغيره) هو متن هذا العدد، ليس فقط لأن ذلك أليق بالمناسبتين المنيرتين، وإنما كذلك لأن هذه القضايا هى (العروة الوثقى) فى نهضتنا المرجوة ، وفى الوصول إلى مجتمع يرفرف عليه العدل والحرية، اللذان هما الحلم الذى يداعب خيال الإنسان العربى ، وهما «التفاحة المحرمة».

• • •

فى لحظة كهذه، لابد أن نذكر بالعرفان والامتنان الأيادى البيضاء لثلة من القناديل التى أضاءت هذا الممتد الطويل طوال ربع قرن من الزمان العصيب الخصيب:

نبدأ بالعرفان والامتنان للدكتور الطاهر أحمد مكى، الأستاذ الجامعى الكبير والناقد البارز، أول رئيس تحرير «لأدب ونقد» من ١٩٨٤ حتى ١٩٨٧ الذى وضع علمه وخبرته فى خدمة تأسيس مجلة أدبية وثقافية تصدر عن حزب يسارى معارض ليس مهيمناً كالحزب الحاكم، وليس ثرياً كبعض الأحزاب المعارضة الأخرى.

نثنى بالعرفان والامتنان لفريدة النقاش، الكاتبة والناقدة التى تعرف الحياة المصرية كلها صلابتها وروحها النضالية المتوهجة، والتى رأست تحرير «أدب ونقد» طوال عشرين عاماً (من ١٩٨٧ حتى ٢٠٠٧) أى فى القسم الأعظم من هذا الربع قرن، حتى إن اسماً ممن عملوا فى «أدب ونقد» لا يرتبط بها بقدر ما ترتبط «أدب ونقد» باسم فريدة النقاش. عقدان كاملان قادت فيهما فريدة النقاش «قارب أدب ونقد» وسط أنواء عاصفة وأمواج متلاطمة، لتقدم - للحياة الثقافية ولمعاونيها فى العمل - درساً متواصلاً فى الإنتماء لأشواق البسطاء وفى المبدأ الذى لا يلين وفى القلب الحى والحيى، كأن عنوان درسها الطويل هو: جدل السيف والوردة.

ونثلّث بالعرفان والامتنان لمستشارى التحرير، الذين أعطوا «أدب ونقد» - فى فتراتٍ مختلفةٍ من هذا الربع قرن - عصارة رؤاهم الشاملة وخلاصةَ تعاليمهم الهادية (فضلاً عن حبر أقلامهم الثاقبة): د. لطيفة الزيات، جمال الغيطانى، د.عبد العظيم أنيس، د. أمينة رشيد، صلاح عيسى ، د. عبد المحسن طه بدر، ملك عبد العزيز.

ونربّع بالعرفان والامتنان لمن شاركوا فى مجلس التحرير، طوال ربع القرن الماضى أو فترات متقطعة منه، أو أثناء الفترة الحالية، أولئك الذين لم تقتصر أياديهم البيضاء على تقديم الرؤى العامة أو المشورة الحكيمة، بل تعدوا ذلك إلى النهوض بالعديد من «أشغال المطبخ» ، من تحرير وتكليف وإقرار مواد، وكتابة

موضوعات وتجهيز ملفات وغيرها من هذه الأشغال الشاقة المؤبدة (ألم يمرّ ربع قرن؟): محمد دوميش ، إبراهيم أصلان، كمال رمزى، سيد البحراوى، طلعت الشايب، غادة نبيل، ماجد يوسف، صلاح السروى، على عوض الله، محمد فريد أبو سعدة، شيرين أبو النجا، د. على مبروك، وجرجس شكرى.

ونخمّس بالعرفان والامتنان لمن توالوا على تحمل عبء سكرتارية التحرير، فهؤلاء هم أكثر من ناءت أكتافهم بالمهمة الثقيلة، إذ هم «الشغّيلة» الحقيقيون فى الدراما كلها (وربما كانوا - أيضاً - أكثر من استمتعوا بالعمل المضنى): ناصر عبد المنعم ومجدى حسنين ومصطفى عبادة وإبراهيم داود وإيمان مرسال وأشرف أبو اليزيد وأحمد الشريف وعيد عبد الحليم.

ونسدّس بالعرفان والامتنان للفنانين الذين وضع كل منهم لبنة حلوة فى بناء المجلة عبر سنواتها الطوال، فى الإخراج والتوضيب الفنى ، ليقدموا للقراء - متطوعين محبّين - هذا الشكل البسيط الجميل: أحمد عز العرب، محيى اللباد، (الذى وضع تضميم اللوجو)، يوسف شاكر، حسين البطراوى، محمود الهندى ، أمجد ريان، محمد جاد، أحمد السجينى. فضلاً عن الفنانين الذين منحوا رسومهم الداخلية تحية «لأدب ونقد» : جودة خليفة، عدلى رزق الله، ميسون صقر، توفيق هلال، إسلام خليفة، عمر جهان، عادل السيوى ، وممدوح سلميان، ومحمد حجى.

ونسبّع بالعرفان والامتنان للفتيات الذكيات اللائى تتابعن على صف وتنضيد المجلة، ولعبت أصابعهن الرشيقة الدور الأول فى أن تخرج كلمات الكتاب والأدباء إلى نور الحياة: صفاء سعيد، نعمت محمد على، نسرين سعيد، سحر عبد الحميد، سهام العقاد، وعزة عز الدين.

ونثمّن بالعرفان والامتنان للدكتور رفعت السعيد، الكاتب السياسى والمؤرخ ورئيس حزب التجمع، الذى وقف مع «أدب ونقد» فى وجه تيارات مناوئةٍ عديدةٍ، اعتزازاً منه بأن يكون حزب التجمع المعارض هو الحزب الوحيد فى مصر (بما فى ذلك حزب الحكومة الحاكم) الذى يصدر مجلة ثقافية أدبية تحتضن المواهب الشابة فى مصر والعالم العربى وتنافح عن الثقافة الوطنية الديمقراطية، غير ساعية إلى الربح والتجارة والشطارة، وإيماناً منه بأن الثقافة هى اليسار وأن اليسار هو الثقافة.

ونختم بالعرفان والامتنان لكل كاتبَ او مبدع أهدى عصارة روحه «لأدب ونقد» غير منتظر جزاءً ولا شكوراً (إذ هى مجلة فقيرة لا تدفع مكافآت) سوى دفء المحبة ورضا نفسه بالعطاء.

أدب ونقد

لقد مد الله فى أعمار الأحياء منا، لنشهد علي فضل الأحياء من

هذه الكتيبة الطويلة المقاتلة فى حياتهم (أطال الله أعمارهم)، ونشهد علي فضل الذين رحلوا من هذه الكتيبة المقاتلة، وأخذوا معهم قطعا من قلوبنا، وهم فى ضيافة الرحمن.

• • •

بالنسبة لى، كانت "أدب ونقد" - وماتزال - نشيداً جميلاً عميقاً طويلاً. عملت فيها (بطلب منى إلى فريدة النقاش، عام ١٩٨٧، سكرتيراً للتحرير، ثم مديراً للتحرير، إلى أن اختطف الحزب فريدة النقاش من "أدب ونقد" إلى رئاسة تحرير "الأهالى"، منذ عامين، وشرفنى - فى نفس اللحظة - بالمسئولية عن المجلة.

عقدان كاملان، كانا لى انشودةً متصلةً من الحق والخير والجمال، نعمتُ فيها برعاية المستشارين الأجلاء وحكمتهم الصافية، وبتلقى نصائح وملاحظات خالد محيى الدين - من فينةٍ لفينةٍ - بحنوه السابغ ورفعته السامقة. وظفرت فيها برفقة فريدة النقاش، رئيسة وصديقة، مناضلة وإنسانة. وحظيت فيها بالعمل إلى جوار صحبة فريدةٍ من أعضاء مجلس التحرير، كان شعارهم الدائم: الرفيق شقيق الطريق والمحبة أم العمل.

تركت "أدب ونقد" - خلال هذين العقدين - لمدة ثلاث سنوات (من ٢٠٠١ - حتى ٢٠٠٣). حدث أن سافرت إلى فرنسا بعض الوقت، وحدث أن عملت ببعض مراكز حقوق الإنسان بعض الوقت. لكن الشوق إلى "أدب ونقد" أكلنى، فأرسلت رسولاً إلى فريدة النقاش أطلب العودة. فوافقت، ووافق د. رفعت السعيد. وفى أول يوم عدت فيه إلى أدى ونقد، قابلنى الزميل سلميان شفيق ضاحكاً بقوله: "إنت جاى تموت بين أهلك؟" . والحق أنه كان على صواب تام، فيما عدا لفظة واحدة. فقد كنت أعود "لأعيش" بين أهلى.

• • •

نحن نعرف أوجه القصور فى عملنا "بأدب ونقد" (وهل هناك عمل خالٍ من أوجه قصور؟)، ونعد قارءنا العزيز أن نسعى مخلصين إلى تجاوزها (حتى لو كان بعضها خارجاً عن إرادتنا) إن أعطانا الله العمر، وأن أعطانا القراءُ المحبة التى لم يضنوا بها علينا يوماً، لنبدأ مرحلة جديدة من مسيرتنا معاً: من أجل سقاية ازهار جديدة، ومن أجل قطع خطوات جديدة فى درب الحرية، ومن أجل أن تصبح حقوق الإنسان حقيقة واقعة: لا حلماً فى الخيال او سراباً فى الصحراء، أو "تفاحة محرمة".

فى العيد الفضى "لأدب ونقد" نقول لها: كل سنة وانت طيبة، أيتها المتعفّفة عن الدنايا. ونستعير من محمود درويش جملته الجميلة: على هذه الأرض ما يستحق الحياة ■

أدب ونقد

ستون عاما على الإعلان العالمى لحقوق الإنسان

لماذا حقوق الإنسان؟

د.محمد السيد سعيد

ولم يعد من الجائز لأى مثقف عصرى أن يتجاهل هذا الموضوع، غير أن المسألة تتخطى بكثير مجرد الحاجة إلى الاطلاع على ما تعنيه حقوق الإنسان فى الثقافة والسياسة العالمية الراهنة، فموضوع حقوق الإنسان هو منصة انطلاق عظيمة لاستكشاف كون جديد مدهش.. أو فلنقل حضارة عالمية جديدة، وإنسانية حقا، وهو بالتالى لا يعنى فقط بمجرد إعادة صياغة النظام القانونى -الوطنى والدولى- على هدى مبادئ تؤكد جدارة الإنسان بمعاملة معينة فى ميادين مختلفة: معاملة تعترف بالكرامة وتقنن حريات أساسية غير قابلة للتصرف أو الإنكار، والمساواة الكاملة التى لا ينتقص منها أى اعتبار أو فروق. فالطرح الحقيقى الذى يجسده القانون الدولى لحقوق الإنسان إنما يتمثل فى الإصرار على جعل مستقبل البشر مختلفاً فى نواح كيفية كثيرة عن ماضيهم، وبالتحديد تمكينهم من أن يعترفوا لأنفسهم اعترافا جماعيا ومتبادلا بتعبير مقنن عن كرامتهم المتأصلة والمتساوية، وبالتالى تقرير مصيرهم بأنفسهم، ونفض كل صور التشيؤ والاغتراب المفروضة عليهم، ورفع كل صور السيطرة الهدامة أو الحاجزة للتطور الحر والمتناسق لشخصياتهم الإنسانية سواء كانت سيطرة الأشياء على الإنسان أو سيطرة المؤسسات أو سيطرة الإنسان على الإنسان، والشخص على الشخص والجماعة على الجماعة، والأمة على الأمة عن طريق القوة والغصب والإجبار.

موضوع حقوق الإنسان قفز إلى قمة جدول أعمال العالم، وخاصة بعد نهاية الحرب الباردة.

هذا التعبير المقنن عن كرامة الإنسان وإطلاق حرياته وتمكينه من الإبداع يعنى ضمنا تمكينه من إبداع تعريفه هو لنفسه ولمحتواه وللآفاق الضرورية لتطوره الأخلاقى والمهارى والمادى.

يفترض هذا الطرح ضمنا أن الإنسان لم تتح له بعد الفرصة الحقيقية لأن يعرف نفسه بنفسه، وأن يعين بذاته محتواه وأسس تطوره المستقبلى. ويعنى ذلك أن ثقافة الإنسان إنما تشكل خطا فاصلا بين ماضى البشرية -بما فى ذلك حاضرها الراهن وربما عقود إضافية، من الزمن الكونى المقبل-وبين مستقبلها.

بهذا المعنى تكون ثقافة حقوق الإنسان عصرية، ليس لأنها صارت فى مقدمة القضايا التى تشغل العالم فى الوقت الراهن، وإنما لأنها قد تمثل حدا فاصلا بين عصر تواترت فيه صور مختلفة للتشيؤ والتشوه طعنت وقهرت إنسانية البشر" وآخر يدنو إليه الكثيرون وفى أذهانهم أحلام كبيرة عن إطلاق وإغناء إنسانية الإنسان فى سياق الاعتراف المقنن له بحقوق معينة غير قابلة للإنكار.

ثم إن ثقافة حقوق الإنسان هى فى قلب الثقافة العصرية بمعنى آخر مرتبط ارتباطا عميقا بمثالية البحث عن حضارة جديدة. فالقول بأن الإنسان -باعتباره إنسانا- جدير بحقوق معينة، يكاد يستحيل من ناحية المنطق ومن ناحية العمل دون تبادل هذا الاعتراف وتقنينه بين الناس كافة أى أن حقوق الإنسان هى بطبيعتها عالمية.

ولكن إحدى المسائل الشائكة فى هذا الاعتراف العام المتبادل تتمثل فى ركيزة ومبرر هذا الاعتراف.

وقد بدأت ثقافة حقوق الإنسان بمحاولة رومانسية ساذجة لتأسيس عالمية هذه الحقوق بالقول -ضمنا- بعدم الحاجة لهذا الاعتراف الصريح المتبادل، فكل ما هو مطلوب هو مجرد الكشف عن تأصل هذه الحقوق فى طبيعة الإنسان ووظيفة القانون هنا ليست وضع قاعدة للحق، وإنما مجرد إظهاره والكشف أو رفع الغطاء الاصطناعى- عن وجوده بالأصل فى ذات الحالة الطبيعية للإنسان. وفلسفة القانون الطبيعى التى تطورت إلى القول بأن الإنسان حر ومتساو، وذو كرامة بطبيعته لها مزايا كثيرة بالمقارنة بفلسفات أخرى أنكرت المساواة والحرية الكرامة المتأصلة فى البشر، مثل الفلسفات العنصرية التى ازدهرت لاحقا- وخاصة فى عصر الاستعمار، غير أنها هى ذاتها تعد حالة بالتناقضات المنطقية والواقعية، التى لا تسعفنا المساحة المتاحة هنا لتفصيلها، وهى باختصار لم تعد مقبولة من عموم الفكر الحديث والمعاصر كتبرير فلسفى. وركيزة حقيقية للقول بعالمية حقوق الإنسان، أو على الأقل لم تعد مقبولة كتبرير وحيد.

غير أن مجرد التخلى من فلسفة القانون الطبيعى كأساس نظرى لعالمية حقوق الإنسان يوقعنا فى حيرة كبيرة.

فالبديل المنطقى الوحيد لفلسفة القانون الطبيعى كأساس نظرى وعملى لعالمية حقوق الإنسان هو كونها تعبيرا عن إرادة جماعية ظاهرة تصر على تمكين كل الناس دون استثناء من التمتع بحد أدنى من المعاملة التى تعد

لائقة للإنسان وبناء الترتيبات المؤسسية فى كل المجالات التى تحمى وتكرس هذه المعاملة ولا تقبل خرقها بالتحجج بأى ادعاء كان. غير أنه لا سبيل للقول بأن البشرية جمعاء قد عبرت عن هذه الرغبة أو هذه الإرادة، إذ لا يخفى أن هناك نظما سياسية وحركات فكرية واجتماعية ودينية، وقوى حزبية ومالية وتيارات ثقافية فى مناطق كثيرة من العالم ترفض جميعا - لأسباب وتبريرات مختلفة- الاعتراف بهذه الحقوق للإنسان بما هو إنسانى وهى جميعا تحتج على عالمية حقوق الإنسان، بالقول بخصوصيات معينة، ثقافية واجتماعية واقتصادية وغير ذلك من عواطف الانتماء إلى جماعات معينة، سواء من خلال الادعاء بهذه الفلسفة فى مجال السياسة الدولية لغير مصلحة الجماعة التى يوجه لها هذا الخطاب التحريضى ضد حقوق الإنسان فلسفة وقانونا.

ويطرح هذا الرأى الشائع تحديات كثيرة وعميقة على مناضلى حقوق الإنسان، وتتضاعف هذه التحديات لسبب إضافى. فالدراسات الجادة التى تعد المصادر الأساسية لتاريخ وفلسفة حقوق الإنسان كتبها علماء غربيون، وأغلب هؤلاء بدورهم لا يكاد يعرف شيئا عن النظم الثقافية الكبرى غير الغربية وبحكم ما يسود بعض هذه النظم -فى اللحظة الراهنة- من مظاهر كثيرة للعنف والتحلل، فإن بعضهم لا يكاد يتصور مجرد انتساب مبادئ وأفكار معينة هى فى صلب القانون الدولى لحقوق الإنسان إلى هذه الثقافات غير الغربية، وبسبب هذه الانطباعات السطحية فأكثر مصادر فكر حقوق الإنسان تكاد تقطع بأن هذا الفكر هو غربى النشأة والتطور على نحو قطعى.

وتعد هذه الفكرة بحد ذاتها مصدرا لكل الراغبين فى إنكار عالمية حقوق الإنسان، بغض النظر عن مبرراتهم وأهدافهم السياسية وذلك بالرغم من أنها ظاهرة الفساد والضعف. فكل مبدأ أو فكرة قانونية أو أخلاقية تقطع رحلة طويلة فى الزمان والمكان قبل أن تتبلور على النحو الذى أمكننا صياغته الآن.

ويبرهن علم تاريخ الأفكار على أن الأكثرية الكاسحة من المبادئ والمثل والقواعد والفلسفات - ومنها تلك التى تتمازج الآن فى القانون الدولى لحقوق الإنسان، وفلسفته، ما مرت بهذه الرحلة الطويلة والشاقة فى الزمان والمكان حيث استلهمتها حضارة أو ثقافة معينة من حضارات وثقافات أخرى سابقة عليها أو متزامنة معها، وأدت الأقلمة والإضافة وإعادة البناء والتفكيك التى تعرضت لها هذه المبادئ والمثل والأفكار إلى إثرائها وربطها مع بعضها بطرق مختلفة وتطور فى النهاية على النحو الذى تظهر به فى الواقع الراهن والذى قد ينمو خاصا بحضارة معينة دون يغرها، و فى الوعى العالمى العالم.

ولا شك أن جوانب كثيرة من القانون الدولى لحقوق الإنسان والقانون الدولى الإنسانى هى نتاج خاص بالحضارة الراهنة بتشكيلاتها المختلفة. وبعضها لا يمكن أن نعيده إلى ممارسات وتقاليد فى أية حضارة كانت أو نظام ثقافى بعينه بما فى ذلك الحضارة والثقافة الغربية. وسوف نرى ذلك واضحا عند استعراض البناء الراهن

لنظام حقوق الإنسان فى مجموعه. غير أنه حتى بالنسبة لتلك الأفكار والمبادئ والمثل التى لم تطبق فى أى نظام اجتماعى أو تشكيلة سياسية -حضارية يمكننا دائما البرهنة على أنها اشتقاق منطقى للغاية من مبادئ حاكمة أعم وأكثر شمولا. هذا الشرح للمسألة يلزمنا بمواجهة نوعين من التحديات التاريخية والنظرية.

النوع الأول من التحديات يتمثل فى إعادة كتابة وفهم التاريخ الحقيقى للمنظومة العالمية الراهنة لحقوق الإنسان انطلاقا من حقيقة عالمية وكونية إنتاجها. وليس المقصود بذلك أن نظهر أن "كل منظومة هذه الحقوق" كانت كامنة أو لها جذور فى كل حضارة أو ثقافة من حضارات وثقافات العالم الكبرى كل منها على حدة، وإنما إلقاء الضوء على تناسل وتلاقح واستنبات وتطعيم الأفكار والمبادئ الجوهرية والأساسية فى هذه المنظومة، فيما بين الثقافات والحضارات التاريخية والراهنة.

أما النوع الثانى من التحديات فهو نظرى ويتصل بإعادة كتابة وفهم تاريخ كل ثقافة على حدة، من وجهة نظر حقوق الإنسان، فالمحصول المعرفى الراهن عن كل من هذه الثقافات والحضارات على حدة، قد كتب وسجل وانتقل إلينا مصاغا ومعادا صياغته من وجهات نظر معينة ترتبط ارتباطا عميقا بمصالح معينة لم تكن تلتقى فى العادة مع جوهر فكر حقوق الإنسان، أى تأصل الكرامة والحرية والمساواة فى الإنسان باعتباره إنسانا. ولكن ذلك لا يمنع إطلاقا، بل ويضاعف ثقتنا بأن كل الثقافات قد شهدت حركة فكرية وأخلاقية صراعية وتعاونية، خاصة وكونية، مغلقة ومفتوحة طرحت فى سياقها مبادئ وقيما وقواعد كثيرة تشكل جذورا فكرية مهمة للمنظومة الراهنة لحقوق الإنسان.

وتكمن أهمية إعادة كتابة وفهم التاريخ الخاص بكل ثقافتها على حدة -جنبا إلى جنب مع إعادة كتابة وفهم عملية التلاقح والتوريث والإغناء المتبادل بين الثقافات والحضارات فى التاريخ القديم والحديث- فى أنه من الممكن إثبات أن ثمة طائفة من المبادئ والقيم والقواعد الأساسية فى هذه الثقافة يمكن الاعتماد عليها لاشتقاق باقى عناصر منظومة حقوق الإنسان. فعلى سبيل المثال يمكننا الاستناد إلى قيمة المساواة المصاغة على نحو مجرد فى اشتقاق كافة التعبيرات الراهنة عن الحق فى المساواة -مثل المساواة بين الرجل والمرأة، والمساواة بين الناس من كل الأديان، والمساواة فى التمتع بحقوق اقتصادية واجتماعية معينة باعتبارها جوهرية لكرامة الإنسان وبقائه، هذا كله فوق المبدأ القائل بالمساواة التامة أمام القانون.

وكذا، يمكننا إجراء عملية الاشتقاق هذه -بإعمال قواعد المنطق والضرورة- بالتعامل مع مبادئ أخرى كثيرة قد تكون أكثر تجذرا من قيمة المساواة فى ثقافات معينة، فعلى سبيل المثال، يمكننا أن نتعامل مع قيمة الاحترام المطلق للحياة، كل حياة فى ثقافات معينة، لاشتقاق قواعد تؤكد على الحق فى المساواة، والحق فى الكرامة الحرية، وغير ذلك من حقوق.

هذه العملية الاشتقاقية والبنائية ليست يسيرة. بل هى عملية جبارة بكل المقاييس. إذ يتعين علينا التعامل مع مجال مذهل فى اتساعه وعمقه للأفكار فى ثقافات متعددة، وفى تيارات متنوعة فى نفس الثقافة أو النظام

الثقافى. ولكمن هذه العملية جديرة بالمحاولة.

فالمسألة لا تقتصر على مجرد اكتشاف مصادر ما لمشروعية المنظومة الراهنة لحقوق الإنسان فى النظم الثقافية الكبرى، بما فى ذلك بالطبع ثقافتنا العربية، إذ أنها فوق كل شئ ضرورة معرفية والتزام أخلاقى.

وإذا كان ادعاؤنا بأن قضية تطبق حقوق الإنسان هى منصة انطلاق لاستكشاف حضارة إنسانية وعالمية جديدة صحيحا، فإننا لا نحتاج لإعادة حرث وجنى المحصول الحقيقى للثقافات الكبرى -بما فى ذلك ثقافتنا العربية- لأسباب معرفة وأخلاقية فقط، بل أيضا لأسباب تتصل بتشكيل وجدان وعاطفة ولازمة للنضال من أجل هذه الحقوق.

فمصير حركة حقوق الإنسان، والإمكانيات الحقيقية لتطبيقها فى كل مكان فى العالم -لا تتوقف فقط على إعمال قواعد قانونية وآليات حماية قضائية وتنفيذية وتشريعية، وإنما قبل ذلك تتوقف على مدى إيمان الناس بها، ورغبة بعضهم فى قيادة الطريق نحو التمكين لهذه الحقوق بروح من التكرس الكامل، وعلى تكوين هذا الوجدان وهذه العاطفة الحاملة لأمانة التطبيق والتنفيذ والتطوير المستمر.

ومن هنا لا يتعين علينا فهم نصوص القانون الدولى لحقوق الإنسان، أو أسسه الفلسفية وتمدده فى كل الثقافات الكبرى فقط، وإنما أيضا ما لدينا من آليات للتطبيق والحماية المقننة، وما نواجهه من تحديات ومشكلات فى إعمال هذه الآليات، وما يجب استكماله منها.

المنصة الأخلاقية: القوة والحق

١-لماذا حقوق الإنسان:

هل تستطيع أيها القارئ ولو للحظة أن تتصور أن يجعلك أحد عبدا له، أو ملكا له من بين أملاكه من الأشياء والدواب؟

لا شك أن تنفر من مجرد طرح هذا السؤال عليك وقد تعتبره إهانة. فأنت تأخذ حريتك -وحقك فى الحرية- كأمر بديهى. غير أن الأمر لم يكن كذلك فى الماضى، لا فقط فى بلادك، وإنما فى الغالبية الساحقة من بلاد العالم. فقد كانت العبودية أمرا شائعا واعتبرها كثيرون فى الماضى أمرا بديهيا. وقد سمحت به أنظمة سياسية وعقائدية واجتماعية كثيرة. بل واستمر حتى بعد أن تم إلغاؤه بمجرد إصدار قانون فى مناطق كثيرة من العالم. والأسوأ من ذلك أن أشكالا مستحدثة من العبودية لازالت قائمة إلى اليوم، فى مناطق متفرقة من العالم، بما فى ذلك بعض مناطق من عالمنا العربى.

لقد بررت العبودية بادعاءات مختلفة. مثل أن بعض الناس متفوقون بطبيعتهم: أى بحكم لونهم وأصلهم العنصرى أو العرقى أو دينهم وثقافتهم، أو غير ذلك من اعتبارات موروثة، على بعضهم الآخر الذين يخالفونهم فى هذه الاعتبارات. وقد شكلت تلك العقيدة بتلاوينها المختلفة أحد العناصر الأساسية لتقنين العبودية. غير أن العنصر الحاسم فى وجود هذه الحالة هو الممارسة غير المقيدة للقوة،



سوءا من جانب شخص ضد شخص بسبب فوارق القوة الجسمانية، أو جماعة ضد جماعية وشعب ضد شعب (بسبب فوارق القوة فى مجال الأسلحة أو فى المجال الاقتصادى أو المالى أو غيرها).

فقد كان من الشائع أن يحول أسرى الحروب إلى عبيد، ثم يورثون هذه الصفة من جيل لآخر. وعلى حين جرت الحروب لأسباب عديدة، فقد تم بعضها بهدف محدد، وهو الحصول على عبيد. وعندما تكون فوارق القوة كبيرة جدا بين أبناء شعب أو إقليم معين، وآخر يتحول شن الحرب بقصد اتخاذ أسرى وتحويلهم لعبيد إلى نوع من صيد البشر، بالضبط بالطريقة التى لا زال يتم بها صيد الحيوانات. أما العنصر الثالث والمهم فهو إمكانية التجارة فى البشر: اى ببيعهم وشرائهم سواء فى أسواق علنية ومقننة، أو فى أسواق سرية ومحرمة: وطنيا أو عبر الحدود الوطنية وعلى مستوى عالمى.

إن التبرير العقيدى ليس إذن هو العامل المهم فى مؤسسة العبودية. فمجرد الممارسة غير المقيدة للقوة، وإمكانية بيع وشراء البشر يكفى تماما لإيجاد هذه المؤسسة التى يبحث لها منظروها عن مبررات وأسانيد ليس لها اى قيمة فى التاريخ الواقعى. فقد وقع فى الأسر وتحول إلى عبيد فى الماضى أبناء كل الأجناس والسلالات والأديان والثقافات واللغات. وقد انتهى الأمر فى القرون الأخيرة فقط إلى وجود فوارق كبيرة فى القوة المسلحة بين أبناء شمال العالم، وأبناء جنوبه، وذلك بصفة تقريبية للغاية، ولذلك صار أصحاب اللونين الأسود والأسمر، هم أكثر من تم الزج بهم إلى مؤسسة العبودية. ولكن فى القرون الوسطى والعصور القديمة، كان العكس شائعا بنفس الدرجة. فكان أصحاب اللون الأبيض يزج بهم كعبيد، ويتم أسرهم واصطيادهم بنفس الطريقة التى داهمت أصحاب اللون الأسود، بعد ذلك. ويصدق ذلك تماما على بقية الاعتبارات. فقد حول أبناء دين معين لبعض المنتسبين لغيره من الأديان، أو الثقافات إلى عبيد، وكذلك فعلوا مع بعض شركائهم من نفس الدين وذات الثقافة. التبرير العقيدى إذن ليس أمرا ذا بال، وليس له دور يذكر فى إقامة العبودية، وليس له أدنى مصداقية. وإنما القاعدة العقلية لمؤسسة العبودية تتمكن فى التوظيف المطلق للقوة.

والآن، آن الأوان لأن نطرح على القارئ السؤال الجوهرى والذى يعد مفتاحنا لفهم مجمل نظام حقوق الإنسان وهو، هل هناك فارق -مقبول عقليا- بين توظيف القوة لإيقاع بعض البشر فى شكل معين من الحرمان والإنكار- مثل العبودية، وبين توظيفها للإيقاع بهم فى شكل آخر؟ إننا نسأل القارئ عما إذا كان نفوره يقل كثيرا فيما لو أعدنا صياغة السؤال الذى بدأنا به بحيث يصبح: هل تتصور أن يجعلك أحد قناً له؟ فالقنانة هى شكل أقل قسوة وحدة من العبودية. فالأقنان عبيد الأرض وليسوا عبيدا لدى سادتهم. أو هل تتصور أن يجبرك أحد أن تعمل لديه بالسخرة، ولو لفترة عارضة من الوقت؟ والسخرة هى مشكلة أقل حدة وقسوة من العبودية ومن القنانة لأن من يعمل بالسخرة ليس ملكا لشخص أو عائلة، وليس ملكا للأرض، وإنما قوة عمله قد تكون لفترة ما قصيرة أو طويلة- ملكا لشخص أو عائلة أو دولة.

إن جميع هذه الأشكال من الحرمان ومن إنكار آدمية الإنسان قد صارت جميعها بائدة ولم يعد من الممكن تبريرها. ومع ذلك، فإن أنواعا مستحدثة منها لا زالت تعيش بيننا فى نظم عديدة وبادعاءات كثيرة. ولكن جوهرها يبقى دائما واحدا هو ذاته أى استخدام القوة -المطلقة أو المقيدة بقيود غير كافية- للسيطرة على بعض بنى البشر وإنكار آدميتهم وإيقاع الحرمان بهم وإهدار كرامتهم.

ولنتقدم قليلا فى تطوير السؤال الذى بدأنا به للإشارة إلى أشكال من الإنكار والحرمان أقل حدة وقسوة بكثير: ولكنها مأمونة تماما لديك أيها القارئ -وهى موجودة معنا فى مختلف مناطق العالم والمجتمعات بأشكال ودرجات متنوعة، ولنعد صياغة السؤال مثلا كما يلى: هل تتصور أن يجعلك أحد أقل قيمة من غيرك أو يجعل الشعب الذى تنتمى إليه أقل قيمة من غيره بحكم صفات موروثة وغالبا ما تكون ثابتة؛ هل تتصور مثلا لو كان لون بشرتك أسودا أن يجعلك أصحاب لون البشرة البيضاء أقل قيمة منهم، وأن يدّعوا التفوق الطبيعى عليك وأن يترجموا هذا الادعاء بحرمانك من حقوق معينة واحتكارها لأنفسهم. إن السؤال لن يتغير إذا استبدلنا اللون الدال على الأصل العنصرى فى العادة بأى اعتبار آخر موروث مثل اللغة أو الثقافة أو الدين والطائفة الدينية. بل إننا نزعم أن جوهر السؤال لا يتغير حتى لو استبدلنا الصفات الموروثة بتلك غير الموروثة. فمثلا قد يدعى بعض من الناس فى المجتمعات التى نالت حظا أوفر على طريق الرفاهية والتقدم الاقتصادى والاجتماعى والتكنولوجى تفوقا ثابتا على غيرهم من المجتمعات بما ينطوى على تقنين عدم المساواة، والتفوق فى المركز القانونى، بحيث ينفردون بحقوق معينة يحرمون منها غيرهم. حسنا، لقد كان ذلك الادعاء بالضبط هو الأصل فى ظاهرة الاستعمار. ونحن لا نقصر تلك الظاهرة على الاستعمار الأوربى والغربى الحديث لمناطق شاسعة من العالم الذى صار معروفا باسم (الثالث) وإنما نعنى الاستعمار بشتى صوره.

ذلك أن الاستعمار أو الإمبريالية إنما تعنى فى الجوهر الادعاء بالتفوق وتقنين هذا التفوق وعدم المساواة من خلال حرمان شعب ما أو مجتمع معين له تكوينه الثقافى الخاص من حقه فى تقرير مصيره بنفسه، والزعم بأن شعبا آخر أو مجتمعا مخالفا له "جدارة" أو مكانة خاصة واستثنائية تعطيه صلاحية أن يحكم الآخرين، واستخدام القوة لضمان استتباب هذا الحكم وأن الشعب الخاضع لا يملك جدارة أو صلاحية حكم نفسه بنفسه.

وبهذا المعنى، انقضى الاستعمار الغربى الحديث، ولكن هناك مظاهر كثيرة لازالت تعيش بيننا ونحن نقترب من نهاية القرن العشرين تشهد باستمرار ظاهرة حرمان مجتمعات وشعوب معينة من تقرير مصيرها بنفسها ونيل حرياتها السياسية والدينية، وحقها فى المساواة مع غيرها وأساس هذه المظاهر هو اعتقاد أو دعاية زائفة تقول بأن هناك شعوبا وضيعة وشعوبا متقدمة.

إن القارئ العربى لديه إلفة كبيرة بموضوع الاستعمار كشكل محدد من الحرمان وإنكار الآدمية والمساواة، لأن أغلب العرب قد عانوا من الاستعمار

الأوروبى الحديث لفترة ما من تاريخهم.

وقد حفر هذا الواقع جرحا غائرا وعميقا فى النفسية العربية وفى الذات الجماعية والكرامة العربية، مما يجعله -لدى كثيرين- أكثر قيمة وأعمق مغزى من أى شكل آخر من أشكال الحرمان والأفكار التى قد تقع له أو لغيره فى بلاده.

ولهذا الرأى بعض الوجاهة ولكنه حتى لو صح -بعد مرور عقود من نهاية تجربة الاستعمار الأوروبى والغربى الحديث بالنسبة للغالبية الساحقة من الشعوب العربية وباستثناء الشعب الفلسطينى -فإنه فى نهاية الأمر يتعلق بجريمة مضت. وأهم من ذلك اننا لو تأملنا الأمر جيدا، فقد لا نجد فارقا نوعيا ضخما بين ظاهرة الاستعمار، وبين غيرها من صور الحرمان والإنكار والاضطهاد التى تعرض لها بعض الناس، حتى فى بلادهم ذاتها. لأن جوهر جميع أشكال الحرمان والإنكار والاضطهاد واحد.. وهذا استخدام القوة مع جماعة ما من الناس لمنح ميزة أو مزايا معينة وحرمان غيرهم من هذه الميزة أو المزايا.. إن الناس تلقى معاملة غير متساوية لأن ذلك يعكس توظيفا للقوة الجبرية من جانب من لهم مصلحة فى الاستئثار بمزايا معينة بما يترتب عليه حرمان غيرهم منها.

بل إننا قد ندهش -لبرهة- إذا فاجأنا أحد بالملاحظة التالية: إن أكثر مظاهر الإنكار والحرمان أو الاضطهاد وعدم المساواة التى يصادفها كثيرون من البشر الآن فى العقد الأخير من القرن العشرين، وربما لعقود قادمة بكل أسف -إنما تحمل فى طياتها شيئا قريب الشبه بحالة العبودية أو القنانة أو السخرة التى نعتبرها جميعا شيئا من ذكريات الماضى المؤلمة. فالأصل والجوهر فى هذه الحالات كلها هو الحرمان من الحرية إلى الدرجة التى قد تنطوى على صلاحيات ينتزعها بعض الناس لأنفسهم فى الإضرار بأجساد غيرهم إضرار جسيما، بما يصل إلى القتل أو تمزيق الجسد وإعضائه.

فنلاحظ مثلا ما يلى:

عندما تقوم سلطات أى دولة باعتقال شخص ما -خارج إطار القانون وإجراءته المنضبطة العادلة- وتزج به فى السجون لمدة طويلة بأوامر من جهات إدارية وليس بحكم قضائى من جانب محكمة، فإن الدلالة العميقة لهذا الإجراء هو أن الدولة تملك هذا الشخص.. أى أن العلاقة الكامنة فى إجراء الاعتقال التعسفى خارج القانون هى فى الجوهر علاقة عبودية.

وكذا، فإنه عندما تقوم سلطات هذه الدولة بتعذيب هذا الشخص بما يؤدى إلى الإضرار بكامل جسده البشرى وإحداث عاهات فى بدنه، بما ينتهى فى حالات كثيرة إما بممارسته لحياة معلولة أو وفاته بسبب هذا التعذيب وآثاره، فإن الدلالة العميقة لهذا الإجراء هو أن الدولة تملك جسد هذا الشخص.. أى أن العلاقة الكامنة فى إجراء التعذيب وإحداث عاهة فى جسد ضحية هذا الإجراء هى فى الجوهر علاقة عبودية.

ونلاحظ أيضا ما يلى:

عندما تقوم سلطات دولة ما بانتقال شخص ما بأوامر من جهاز الإدارة، فإنها بذلك تتجنب أن تقوم بشكوى هذا الشخص أمام القضاء الطبيعى

لكى يحقق -من خلال إجراءات منضبطة وعاقلة- فى هذه الشكوى ويصدر حكما بما إذا كان الشخص قد قام بجريمة مخالفة لقانون عادل بما يسبب إضرارا بغيره أو بحقيقة لا يقبلها القانون.. وهو ما يجيز حبسه أو تغريمه أو إيقاع عقوبات مقبولة عليهن. أى أن الدولة تتجنب تطبيق ما سنته من قانون.. أو تتجنب إصدار قانون واجب الطاعة أصلا، والدلالة العميقة لهذا الإجراء هو أن الدولة التى تفعل ذلك إنما تتصرف "كعصابة" من الناس، وليس كهيئة منضبطة بقانون.

والفارق الواضح بين الأمرين هو أن الدولة عندما تحترم القانون العادل تستخدم القوة المقيدة والمنضبطة لاعتبارات معقولة. أما العصابة فهى تستخدم القوة غير المقيدة وغير المنضبطة لاعتبارات معقولة يرتضيها المجتمع كله.. وهذا بدوره هو أساس علاقة العبودية أو القنانة كما لاحظنا من قبل.

ولكن ماذا يدعو أية جهة، دولة كانت أو جماعة ما من الأشخاص لاعتقال شخص خارج إطار القانون أو إلحاق عاهات وأضرار بدنية أو معنوية جسيمة به من خلال التعذيب بالطبع، قدم يكون الدافع وراء ذلك هو وجود بعض الناس المتنفذين والقادرين على استخدام قوة غير مقيدة أو معقولة يتسمون بالتشوه النفسى الذى يجعلهم يتلذذون بإلحاق الأذى بالآخرين.

غير أن السبب الرئيسى الذى يدعو لاستخدام مثل هذا الإجراءات هو أن بعض الناس فى جهات الدولة إنما يخشون هذا الشخص وتحديدا آراءه، فإذا كانوا يخشون أن يأتى هذا الشخص بأفعال تضر بغيره أو بمجتمعه أو بالإنسانية ككل، أو بأن يكون قد فعل ذلك الفعل، فإن هناك إجراءات قانونية يمكن إعمالها -دون أن تضطر الدولة لاستخدام أوامرها الإدارية أو القوة الجبرية- من خلال جهاز قضائى.. فكأن السبب الحقيقى والأول لاعتقال شخص ما تعسفيا أو تعذيبه هو منعه ومعاقبته لكون هذا الشخص يمك آراء ويود أن يدعو الناس لها أو أن يذيعها على غيره. أى أن هدف مثل هذه الإجراءات إنما يتمثل فى جعل الإنسان كائنا غير ذى رأى أو ضمير وهو ما يحيل هذا الشخص إلى مرتبة أقل من الإنسان.. حيث إن الإنسان بحكم الطبيعة هو كائن عاقل يفكر ويتأمل ويود أن يشاركه الآخرون فى بحث تأملاته وأفكاره.. إن الاعتقاد بأن بعض الأشخاص أو حتى بعض الشعوب هى أقل من أن تكون آدمية أو ليست إنسانا إنما يمثل فى الحقيقة الأساس العقيدى المشترك فى ممارسة العبودية أو القنانة أو غيرها من الممارسات التى تصادر حرية الشخص بصفة مؤقتة أو دائمة.

والواقع أنه قد يكون هناك مبرر فعلا للخشية من أن تؤدى آراء تصدر من شخص أو جماعة ما إلى أضرار جسيمة بغيره أو مجتمعه، غير أن هذه الآراء إما أن تبقى فى حدود الآراء المحبوسة فى الضمير أو المذاعة على أناس دون أن تتقدم إلى إتيان أفعال ضارة بالفعل. فى هذه الحالة، فإن الجدل والحوار هو الطريق الأمثل، بل والصحيح والوحيد، لمقاومة هذه الآراء ومنع وقوع الضرر، وبالتالى، فإن ضمان تعددية الآراء وإيجاد آليات للحوار والجدل هو السبيل الوحيد لتغلب آراء معقولة ونافعة على أخرى قد لا تكون معتدلة أو تكون ضارة. فإذا ما تخطت أو اقتربت أفكار معينة من أن

تفعل فعلا ضارا، فإن الإجراءات السليمة والعادلة للقانون يجب أن تتكفل بذلك.

والعكس هو شئ ينتمى فى الجوهر إلى علاقات العبودية والقنانة والسخرة والاستعمار. والملاحظ مثلا أن قيام سلطات دولة ما باستخدام القوة الجبرية غير المقيدة بقانون بمصادرة رأى ما أو كل الآراء عن طريق الاعتقال والتعذيب يعنى افتقار هذه السلطات هى ذاتها للعقل أو القدرة على المجادلة ومقارعة الوجه بالوجه.. أى أنها تقول فى الجوهر عن نفسها إنها شئ وليست إنسانا.. وكأن هذه السلطات تنفى فى الجوهر صلاحيتها لأن تكون دولة بالمعنى السليم للكلمة، وإنها تتضمن تعبيرا عن سيطرة الأشياء على الإنسان.

والآن فلا نتقدم خطوة أكبر فى هذه الأسئلة والتأملات، انطلاقا من الجملة الأخيرة.. أى سيطرة الأشياء على الإنسان.

ولنفترض أن الدولة وجهات الإدارة تقلع تماما عن ممارسة أى إجراء له صلة بحالة العبودية، وأنها تعترف ليس فقط بحرية كل شخص، وإنما أيضا بمناعته عن كل إجراء تعسفى وتقيم لضمان ذلك جهازا قضائيا منضبطا بقانون.. فهذا كله هو بعض متطلبات الحداثة، على غير ما كان عليه الأمر فى العصور الغابرة.

إن الحريات الناتجة عن هذا الاعتراف المقنن والمرعى بجهاز قضائى مستقل ومنضبط لقواعد قانون سليم وعادل.. هى بدورها حريات قانونية.

وهذا التعبير هو مكسب كبير جدا من مكاسب الحداثة، ولكنه قد لا يكفى بحد ذاته لضمان إخلاء علاقات الناس بعضهم ببعض، وكذا الدولة من كل أثر حقيقى للعبودية.

إن الدولة تقنن الاعتراف بأن جميع الناس أحرار بحكم القانون وأنهم متساوون أمام القانون ... ولكن!

هذه الحريات والمساواة القانونية قد لا تكون حريات ومساواة فعلية بين الناس، فمثلا قد يضطر شخص لا يملك شيئا ويتضور جوعا أن يقبل بحريته كاملة أن يعمل لدى شخص آخر بأجر يكفى بالكاد أن يسد رمقه ، دون أن يشبع بقية متطلباته: عندئذ يكون الفارق بين الحرية والسخرة غير ذى مغزى حقيقى. فالإنسان فى العموم والعادة هو شخص له آراء وضمير يود أن يذيعها ويشارك الآخرون فى بحثها، ولكنه يهتم قبل ذلك بأن يأكل ويشرب ويحمى نفسه بمسكن من غوائل الطبيعة وأن يسد حاجاته الأولية الأخرى، بل وقد يتنازل طوعا عن حرية ممنوحة له قانونا ولو بصفة مؤقتة لكى يلبى حاجاته الأولية تلك.

ولنذكر فى هذا السياق أن الإعلان الأمريكى بإلغاء الرق لم يمنع بعض الناس ممن كانوا عبيدا أن يستمروا فى قبول وصفهم هذا -كعبيد- لأنهم قد لا يجدوا من خلال حقهم فى التعاقد الحر على عمل بأجر ما يقيم أودهم أو يسبع حاجاتهم الأولية.

وهناك أمثلة مشابهة وكثيرة فى التاريخ لأناس قبلوا طوعا بالسخرة لأنه لم يكن لديهم فرص للحياة الحرة إلى إشباع حاجاتهم الأولية.

هذا النوع من الحرية الذى ينتهى بإقامة علاقات بين الناس تمتع بعضهم بالقدرة على فرض شروط متعسفة على الآخرين، ويضطر بعضه الآخر

للقبول بهذه العلاقات لأنها قد تسد بعض حاجاتهم الأولية مع التنازل عن المقابل العادل لعملهم أو لما يملكونه من اشياء وخدمات.. تسمى عقود إذعان. ماذا يعنى هذا المصطلح؟ أنه يعنى فى الجوهر إرغام شخص أو جماعة أو هيئة ما على قبول ما لم تكن ترغب فى قبوله بإرادتها الحرة بسبب الضعف عن مواجهة قوة طاغية فى ظروف جبرية.

اى إننا هنا أيضا أمام شئ من علاقات السخرة والعبودية.

هذا المثل يوضح أننا بحاجة لأن نعطى الحرية مضمونا يتصل بالوفاء بالحاجات الأولية للإنسان، وعلى رأسها حاجاته الطبيعية.

ولكن الحاجات الطبيعية ليست هى كل الحاجات الأولية، ففى عصرنا الراهن، هناك حاجة أيضا للتعليم والثقافة واكتساب مهارات أساسية، بسبب قيمة هذه الملكات كلها بحد ذاتها، وبسبب أنها تمكن الإنسان الفرد والجماعة من مزاولة الحرية لا بالمعنى القانونى للكلمة فحسب، بل بالمعنى الحقيقى والفعلى لهذه الكلمة.

وسوف نعرف فى فقرات لاحقة أن هذا المعنى صار جوهريا لفهم حقوق الإنسان وثقافة وفلسفة حقوق الإنسان، فإذا كان المعنى القانونى للحرية ينصرف إلى مجال السياسة والحياة المدنية، فإن تمكين الإنسان من مزاولة هذه الحرية يستلزم بالأصل وبالضرورة إشباع حاجات معينة اقتصادية واجتماعية، أم أن هناك ارتباطا واعتمادا متبادلين وعدم قابلية حقوق الإنسان للتجزئة.

سوف نتقدم خطوة إضافية وضرورية للغاية من أجل التوطئة لفهم متعمق لأطروحة حقوق الإنسان، وذلك بالاستمرار فى نفس طريقة إلقاء الأسئلة ومحاولة التعرف على الإجابات المنطقية لها. وتتمثل هذه الخطوة فى مناقشة التداعيات المنطقية والعملية لعدم الاعتراف بعالمية حقوق الإنسان، والقول بنسبيتها أو قابليتها للتفكيك والتجزئة بما ينتهى إلى الأخذ ببعض هذه الحقوق وإنكار وحجب بعضها الآخر.

لقد أكدنا أن القوة الغاشمة فى نهاية المطاف هى الأصل الحقيقى فى كل إنكار لقاعدة المساواة أمام القانون بين الكافة: أى بين كل إنسان وآخر مهما كانت الاختلافات الطبيعية أو الصناعية بينهم .. ويترتب على ذلك أمران منطقيان للغاية، إن رفضك أن يمارس عليك الآخرون القوة الغاشمة: أى أن يغصبون عليك اى شئ، بما فى ذلك امتلاكهم لك ولجسدك، يمكن لك رفض كل صور عدم المساواة أمام القانون لنفس السبب أى أن كل صور عدم المساواة تقوم فى النهاية على ممارسة للقوة الغاشمة والغصب.

وكذلك، فإنك إن قبلت ولو صورة واحدة من صور عدم المساواة أمام القانون، فإن من المنطقى تماما أن تنتهى بالاعتراف بإمكانية أن يستعبدك الآخرون، ذلك أنك مهما كنت قويا فهناك من هو اقوى منك، حتى ولو كنت أنت الأقوى بدون استثناء فى لحظة معينة فليس هناك ما يحول دون أن يكون أولادك أو أحفادك من بين الضعفاء، الذين يمكن للآخرين استعبادهم طالما أن القانون لا يمنع ذلك كلية، ونهائيا.

إنك إذا انتهيت إلى الاعتراف بأن ما لا تقبله على نفسك لا تقبله لغيرك،

فأنت فى الحقيقة تكون قد وضعت نفسك بين القابلين لعالمية حقوق الإنسان بالضرورة.

ومع ذلك فإن هذا الاعتراف ليس سهلا على النفس، بسبب عمق عادات ذهنية ونفسية معينة.

ولنضرب هنا بعض الأمثلة الكاشفة لتداعيات عدم الاعتراف بالعالمية أو الاعتراف الجزئى والنسبى بها فقط.

إن كون كل الناس لديهم آراء معينة هو أنهم يعتقدون بصحتها، ولكن بعض الناس يتخطون هذا الاعتقاد كثيرا أو قليلا بالقول بأن آراءهم ومعتقداتهم تنسب لهم مكانة أعلى من غيرهم من أصحاب الآراء أو المعتقدات الأخرى، وبعض هؤلاء يزيد على ذلك ايضا بالقول بأنهم ليسوا فقط أعلى مكانة وأرفع منزلة عن غيرهم بحكم تفوق آرائهم ومعتقداتهم، وإنما أنهم هم وحدهم جديرون بالحكم، وغيرهم ليس جديرا سوى بالطاعة. ولكى يحدث ذلك لابد أن يحرم هؤلاء الآخرون من صلاحيات معينة أو أن يقيدوا باعتبارات شتى تقلل من حقهم فى مزاولة ممارسات تتصل بأفكارهم أو معتقداتهم، أو من حقهم فى المساواة على غيرهم أصلا. هذا التبرير الذى ينطوى على ترتيب معاملة قانونية أدنى لبعض أصحاب الآراء أو المعتقدات المخالفة لا ينهض فى حقيقة الأمر سوى على استخدام القوة الغاشمة. والقبول بذلك من جانب طرف ما يرتب اعترافا بشرعية وقوع هذا الطرف تحت طائلة معاملة قانونية أدنى فى سياق آخر يصبح هو فيه الأضعف وغيره هو الأقوى.

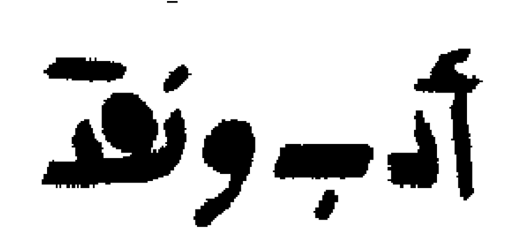
إن تبديل الموقع من علاقة قوة وغصب وحرمان هو أمر يحتمل، بل ومرجح نظرا لتنوع المكانة وتغير الزمان والظروف، فإذا قبلت أن تمارس هذه العلاقة على الآخرين، فأنت تضفى مشروعية على وقوعك انت ضمن نفس هذه العلاقة، فى وقت ما أو فى مكان ما.

إن معتقدك الدينى هو الإسلام، وذلك لأنك تعتقد فى صحته وحقيقته. ولكن إن انت قبلت أن تحرم المسيحيين فى وطنك -بحكم ما لك من أغلبية وقوة فى هذا البلد أو ذاك- من حقهم فى أن ينظروا لديانتهم بالطريقة نفسها، وإن أنت رتبت لهم معاملة أدنى تنطوى مثلا على حرمان لهم من حقهم فى ممارسة شعائرهم الدينية، وبناء أماكن عبادتهم، أو الانتقاص من حقهم فى المساواة القانونية الكاملة معك فى جميع المجالات.. إن أنت فعلت ذلك فإنه يتعين عليك أن تقبل أن يفعل أصحاب الديانة المسيحية ذلك حيث تكون لهم الأغلبية أو القوة.

عندئذ ستحرم من حقك فى ممارسة الشعائر الدينية وبناء أماكن العبادة الخاصة بك، وسوف تعامل كشخص أدنى قانونا ولن تمنح لك نفس الفرص التى تمنح لغيرك من الأغلبية أو ممن يمتلكون شكلا أو آخر للقوة يستطيعون بها حرمانك من حق المساواة.

وما ينطبق على عدم المساواة القائمة على التمايز فى الدين يصدق أيضا على عدم المساواة القائمة على اى اعتبار آخر. ولننظر فى أكثر صور عدم المساواة شيوعا فى الزماهن والمكان..

إنها عدم المساواة بين الرجل والمرأة. إن الاختلاف الطبيعى مؤكد. ولكن الاعتقاد بالتفوق القانونى للرجل بالمقارنة بالمرأة عادة ما يبرر صراحة بالقوة الغاشمة، وهل هناك ما هو أكثر شيوعا من الادعاء بأن فوارق



المساواة تقوم على فوارق القوة الجسدية بين الرجل والمرأة؟.

فإن أنت قبلت بهذا المنطق، فهل هناك أى أساس منطقى لعدم تعميم القاعدة نفسها فى كل مجالات ومستويات الفوارق فى القوة بين الناس؟ لا. إنك لن تجد أساسا منطقيا واحدا، فإذا انت قبلت أن تكون أفضل -قانونا- من المرأة لأنك أقوى منها، فإنه يجب ويتعين عليك منطقيا ان تعطى نفس الميزة: اى الأفضلية القانونية لكل من هو اقوى منك: بدنيا أو فى اى وبأى وسيلة وطريقة أخرى.

والآن فلننظر إلى المنطق العام الذى يجرى به عدم المساواة الناشئة عن فوارق القوة، وكل تبرير أو ادعاء يضفى المشروعية الكاملة والمطلقة عما يسمى بنسبية حقوق الإنسان.

والقول بنسبية حقوق الإنسان معناه انه لا توجد قيمة ولا يوجد مبدأ عام ينطبق على عموم البشر، وما يطبق من قيم ومبادئ فى حضارة أو ثقافة أو بلد معين يخص هذا البلد دون غيره. فمثلا قد تعترف ثقافة أو بلد ما بحرية التعبير، ويقوم بلد آخر بقمع هذه الحقوق على اساس ان ما يصلح فى البلد الأول قد لا يصلح للبلد الثانى. ومفهوم النسبية معناه أن الحالتين متساويتان فى المشروعية.

والنتيجة الواضحة للقول بالنسبية أنه لا يكون لدينا معيار واحد نقيس به أساسيات ما يجب أن يتمتع به الإنسان فى كل مكان من معاملة لصيقة كونه إنسانا له كرامة. ونحن ندعى أن هذا القول ينطوى على فوضى عقلية، قبل ان ينطوى على فوضى أخلاقية وعملية.

فهو ينطوى على فوضى عقلية لأنه لا يمكن إثبات جدارة او حق أى بلد (أو دولة) فى تطبيق ما تراه صالحا لها من قواعد ومعايير دون الاستناد على مبدأ عام مقبول من عموم البشر محترم من جميع الدول.. اى دون الاستناد على مبدأ له قيمة عالية ومطلقة (ولو باستثناءات محدودة ومبررة). فإذا لم يكن مبدأ حق الأمم فى تقرير مصيرها مقبولا من عموم البشر وكل أطراف مجتمع الدول، فإن الدول القوية سوف تهضم الدولة الضعيفة والأمم القوية سوف تحكم الأمم الضعيفة باستثمار قوتها وضعف غيرها.

وحيث إن مجتمع الأمم والدول فيه أمم ضعيفة وصغيرة وأخرى قوية وكبيرة، فإن القوة فحسب هى التى ستحسم من يحكم من، ومن يسيطر على من.

والعكس صحيح أيضا. اى أنه إذا كان يتوجب الاعتراف بحق الأمم فى تقرير مصيرها، وإعمال سيادتها باعتبار ذلك مبدأ عاما مقبولا من عموم المجتمع البشرى، فإنه يتوجب الاعتراف أيضا بأن هناك مبادئ عامة أخرى يجب على جميع الدول مراعاتها لا فيما يتعلق بعلاقاتها المتبادلة فحسب، بل وربما أهم من ذلك فيما يتعلق بالأمور الجوهرية فى علاقة كل دولة بمواطنيها، أو بالبشر: أفرادا وجماعات الذين يعيشون فى ظل نظامها التشريعى وولايتها القانونية. وأهم هذه الأمور الجوهرية هو ما يتعلق بأساسيات معاملة الإنسان كإنسان له حرية وكرامة متساوية مع غيره.. أى أننا نعود من جديد إلى ضرورة الإقرار بعالمية حقوق الإنسان.. وبأن هذه الحقوق مطلقة، بمعنى انها غير قابلة للاختراق والانتهاك إلا باستثناءات محدودة ومحددة

بقانون ولفترة محدودة من الزمن.

ويمكننا أن نثبت عالمية حقوق الإنسان بتأمل المغزى العميق للادعاء بالنسبية الثقافية أو بنسبية الحقوق. هذه النسبية منسوبة لثقافة: ثقافة هى ملك شعب ما كله، وليست لبعضه. والأسلوب الوحيد للتعرف على مضمون هذه النسبية: أى ما يفضله شعب معين من قواعد وتطبيقات ومؤسسات هو تمكين هذا الشعب من إظهار إرادته بحرية. وفى الظروف الحديثة، فالطريقة الأساسية، وإن لم تكن الوحيدة لإظهار الشعب لإرادته هى الاقتراع العام، وخاصة الاقتراع حول اختيار ممثلين لهذا الشعب، واستفتاؤه بصدد اختياراته.

ويترتب على ذلك استحالة القبول منطقيا بادعاء أن حكومة بحقها فى الامتناع عن تطبيق سياسات معينة ومعايير جوهرية تؤكد وتظهر الحرية والمساواة المتأصلة فى الإنسان الذى يعيش على أرضها احتجاجا بفكرة النسبية الثقافية: أى أن هذه القيم والمبادئ ليست صالحة فى بلادها أو غير ضرورية فى ثقافتها. فمجرد سيطرة جماعة ما على حكومة بالقوة المسلحة على شعب معين لا يعطى لها صلاحية الحديث باسمه. وقيام هذه الجماعة أو الحكومة بالحيلولة دون استفتاء الشعب أو تمكينه بأية وسيلة من إظهار إرادته الحرة فيما يتعلق برغبته أو عدم رغبته فى تطبيق حد أدنى من المعاملة الكريمة للإنسان: الفرد والجماعة، وذلك بسبب استخدامها للقوة هو بحد ذاته دليل على انعدام مصداقية القول بالنسبية الثقافية.

إن الأمر فى الجوهر، إنما هو استخدام للقوة الغاشمة من جانب حكومة ضد مواطنيها، بما يجعلهم من الناحية الفعلية خاضعين لنوع من العبودية الجماعية أو العبودية المعممة.

ومفاد ذلك كله أنه حتى لو وافقنا على مبدأ النسبية الثقافية أو نسبية حقوق الإنسان: فإنه لا مهرب من الإقرار بأن الشعب اى شعب يجب أن يحكم نفسه بنفسه، وأن هذا المبدأ لا ينطبق فقط بمناسبة التخلص من حكم أجنبى، وإنما ينطبق من باب أولى بمناسبة تحرر هذا الشعب من أية قوة تمارسها عليه جماعة هى جزء منه وتحول دون أن يحكم نفسه بنفسه وتستأثر لنفسها بصلاحيات هذا الحكم، ولكى يحكم الشعب نفسه، لا مناص من الاعتراف بأن كل إنسان أو مواطن من هذا الشعب له حق متساو فى المشاركة فى إدارة شئون بلاده، بما فى ذلك الاختيار الحر لحكومته ■

ورقة عمل

حرية الرأى و التعبير فى خطاب الإسلاميين

د. رضوان زيادة

تشكّل الحركات الإسلامية اليوم رقماً سياسياً لا يمكن تجاوزه و وزناً جماهيرياً من الصعب تجاهله أو انكاره كما تفعل معظم الأنظمة العربية التى تفضل التعامل معها على المستوى الأمنى وإنكار وجودها سياسياً ،لقد امتلك خطابها قدرةً هائلة على التعبئة والحشد الجماهيرى وتحريك المتخيل الجمعى ،وهو ما استدعى الباحثين على دراسة هذا الخطاب وتحليل مكوناته ومعطياته لاسيما بالمقارنة مع مفاهيم الحداثة السياسية كالديمقراطية والمجتمع المدنى وحقوق الإنسان وغيرها(١)، فدرسُ علاقة الإسلاميين(٢) مع هذه المفاهيم يكشف قدرة أدائهم السياسى على التطور وبالتالى قابليتهم على تبنى هذه المفاهيم السياسية المستجدّة ، ولذلك رأينا أن نعمد إلى تحليل وتفكيك خطابهم ومقولاتهم لنرى مدى الاهتمام الذى أبدوه بمسألةٍ جوهرية مركزية هى حرية الرأى والتعبير وموقفهم منه .

إن دراسة تأثير الحركات الإسلامية يعد بالغ الأهمية بالنظر إلى تأثيرهم الاجتماعى والثقافى ، ومن ثم قدرتهم على استخدام الراسمال الرمزى الدينى لجبه خصومهم أو رفضهم وهو ما يترك تأثيرات بالغة السلبية على الاستقرار الاجتماعى والسياسى .

هذه الورقة والورقتان التاليتان (لعصام حسن وهاني نسيره) كانت أوراق عمل في الورشة التي عقدها مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، بباريس ، يوم ٢١ نوفمبر ٢٠٠٨، بمناسبة مرور ستين عاما علي صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. وكنا قد نشرنا الورقة الرابعة (لحلمي سالم) في العدد السابق من «أدب ونقد» بالتنسيق مع المركز.

وسوف نستخدم مصطلح الإسلاميين لأننا سنرصد مواقف الحركات الإسلامية والمثقفين المسلمين المستقلين غير المنخرطين فى حركات ذات اتجاه سياسى، لذلك جرى استخدام مصطلح الإسلاميين كمصطلحٍ جامع.

معنى حرية الرأى والتعبير:

عرّف الإعلان العالمى لحقوق الإنسان فى مادته(١٩) حرية الراى والتعبير بأنها "حرية اعتناق الآراء دون أى تدخل، واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأية وسيلة دون تقيد بالحدود الجغرافية"٣ ، فيما أشار العهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية الصادر عام ١٩٦٦ إلى انه "لكل فرد الحق فى حرية التعبير وهذا الحق يشمل حرية البحث عن المعلومات أو الأفكار من أى نوع واستلامها ونقلها بغض النظر عن الحدود، وذلك إما شفاهة أو كتابة أو طباعة سواء كان ذلك فى قالب فنى أم بأى وسيلة أخرى يختارها" لكن العهد الدولى ربط ممارسة هذه الحقوق "بواجبات ومسؤوليات خاصة وعلى ذلك فإنها قد تخضع لقيود معينة، ولكن فقط بالاستناد إلى نصوص القانون التى تكون ضرورية:

- من أجل احترام حقوق أو سمعة الآخرين.
- من أجل حماية الأمن الوطنى أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق"٤.

فالعهد الدولى إذاً شرطَ ممارسة حرية الرأى والتعبير بضوابط لطالما كانت مجال نزاع فيما بين السلطات الثلاث داخل مؤسسات الدولة. فالسلطة التنفيذية غالباً ما تحاول أن تطغى على المجال العام عبر ممارساتها السلطوية المختلفة والتى تفضل أن تتم بأقل قدر من النقد والتركيز تحت الأضواء، فيما تجد الصحافة ووسائل الإعلام نفسها فى مرحلة الدفاع عن النفس أمام هجوم السلطة التنفيذية وعدم انطوائها تحت رغباتها.

فالديمقراطيات كما هو معلوم تقوم على ما يسمى المراجعة والموازنة Checks and Balances أى عدم حصر السلطة فى مؤسسة واحدة، وإنما عبر الفصل الكامل بين السلطات بحيث يتاح لكل واحدة منها حق مراجعة ما تقوم به الأخرى ليصل النظام فى النهاية إلى نقطة موازنة لخدمة المصالح العامة٥، وهكذا لا تُحتكر السلطة من قبل اى فرد أو جهة حكومية، وإن ادعت امتلاكها لتفويض شعبى، وإنما يكون المجال العام محط تداول وصراع بين الجهات كافة.

ولبّ الصراع بين السلطات الثلاث إنما يتمحور حول حق الرأى

والتعبير وحدود ممارسته، فإذا كان هذا الحق قد همش وألغى تماماً من قبل الدكتاتوريات التى تدعى النطق بالحقيقة المطلقة الدائمة، فإنه داخل الديمقراطيات يكون محل لبس وشبهة من قبل السلطة التنفيذية التى تفضل إدارة أمورها وشؤونها بعيداً عن أعين الصحافة ورقابتها.

إن من اهم المبادئ التى ترتكز عليها حرية الرأى والتعبير يقوم على أن "مجرد معارضة فكرة لا يكفى إطلاقاً -وحدها- لتبرير التقليل من التعبير" بل إن العكس هو الصحيح دائماً كما عبر هولمز "إن أفضل اختبار للحقيقة هو قوة الفكرة على أن يتم قبولها وسط منافسة السوق أو ما يسمى "سوق الأفكار" فلا قيود على الأفكار، فصراعها هو ما يولد الحقيقة وإخفاءها أو التستر على بعضها بحجة الحماية والخوف منها أو على المجتمع إنما يبعد الحقيقة ولا يقربها. وبرأيى أن هذا يشكل مبدأ المحاججة الرئيسية مع الحركات الإسلامية لجهة عدم قبولها للفكرة المختلفة عنها بحجة ابتعادها عن مبدأ الحقيقة المسلم بها من قبل هذه الحركات .

وكما أن الأنظمة العربية تعد المنتهك الرئيسى لفكرة حرية الرأى والتعبير على مستوى الممارسة السياسية والاقتصادية والثقافية وبحدود ما على المستوى الاجتماعى ، فإن الحركات الإسلامية وبما تمتلكه من تأثير على المستوى الاجتماعى والشعبى تلعب دوراً محورياً فى الحد من ممارسة حرية الرأى والتعبير لجهة الضغط على الرأى العام من خلال ما تعتبره تهجماً على الرموز أو المعانى الدينية كما جرى مع نصر حامد أو زيد و نجيب محفوظ وحسن حنفى وغيرهم كثيرون .

إن كلا الطرفين : الأنظمة السياسية فى العالم العربى - والتى تحدد بشكل نهائى ما يسمى الفضاء العام الذى تتم من خلاله وعبره ممارسة حرية الرأى والتعبير - ، والحركات الإسلامية- التى تلعب دوراً مركزياً فى هذا الفضاء- ، لا يدركان أهمية هذه الحرية ليس على المستوى الفردى فحسب وإنما على المستوى الاجتماعى ، فحرية الرأى لها علاقة بإدارة الفرد لذاته أو حكم المجتمع لنفسه،إنها ليست مجرد حق فردى معزول، إنما ترتبط بالنظام العام عبر خمس طرق على الأقل، هى:

١- الكلام هو وسيلة للمشاركة وهو الوسيلة التى عن طريقها يناقش الناس قضايا اليوم، ويدلون بأصواتهم، ويشاركون بنشاط فى عمليات وضع القرار التى تشكل المجتمع ونظام الحكم.

٢- ترتبط المصلحة الثانية لحرية الرأى بحكم الناس لأنفسهم، إذ هى تتيح بشكلٍ أفضل السعى لمعرفة الحقيقة السياسية، وهذا الصالح يخدم كلاً من الجماعة والفرد.

٣- تخدم حرية الرأى الوصول إلى حكم الأغلبية، فهى وسيلة لضمان أن صنع القرار السياسى بطريقة جماعية يمثّل إلى أكثر درجة ممكنة الإرادة الجماعية للناس.

٤- تتجلى المصلحة الرابعة التى تتيحها حرية الرأى فى كبح جماح الطغيان والفساد والعجز فى الأداء، ففى معظم فترات تاريخ العالم كانت الدولة تفترض أنها تؤدى دور الرقيب المحسن الحازم على أساس أن حكم الناس بحكمة ينبع من مراقبة آرائهم بحكمة.

٥- أما القيمة الخامسة لحكم الناس لأنفسهم والتى تحققها حرية الرأى هى الاستقرار. فالصراحة تساعد على تحقيق الديمقراطية، ذلك أن المجتمع يصبح أكثر استقراراً وأكثر حرية فى المدى البعيد إذا سادت قيم المصارحة٦.

فحرية التعبير إذاً تحقق مصالح سياسية واجتماعية واقتصادية، على الرغم من أنها عبارة عن توازنات بين هذه القوى المختلفة، وغالباً ما تذهب ضحية أى من هذه القوى، ففى أى صدام أو تضارب بين الرأى الحر وبين القيم الاجتماعية أو الدينية، فإن "المصلحة العامة" تكون عبارة عن موازنة بين الاثنين، والصراع التاريخى بين هذه القوى إنما يدور حول مفهوم هذه "المصلحة العامة" وفق حسابات التكلفة والفائدة العائدة من التنازع بينهما.

إن تاريخ المجتمعات ملىءٌ بأشكال مختلفة من قمع حرية الرأى والتعبير عبر مصادرة الكتب أو منعها من التداول أو حتى حرقها٧ ، والتاريخ الإسلامى زاخر بهذا الشكل من الممارسات كما مع ابن رشد والسهروردى وغيرهم ٨.

وهنا تبدو الحاجة ملحة لتحصين حرية التعبير ليس عبر ضمانات سياسية ربما كانت مؤقتة، وإنما بواسطة "ضمانات قانونية" على اعتبار أن حرية الرأى والتعبير لم تكن مطلقة أبداً وإنما كانت عبارة عن "توازن بين القوى المتنافسة" كما ذكرنا ذلك أكثر من مرة.

تتحدد هذه الضمانات القانونية بثلاث معايير للحكم حول حرية الرأى والتعبير:

١- يجب سن قواعد لتحكم تنظيم محتوى أو مضمون الكلام داخل المجال العام للمجتمع.

٢- يجب ابتكار قواعد للتحكم فى حرية التعبير بعيداً عن المضمون، بمعنى تطوير نظام مفهوم لحرية التعبير يجب أن يسمح للمجتمع بقدر من الحرية لسن القوانين التى لا علاقة لها بمضمون الكلام ولا بشخصية المتحدثين.

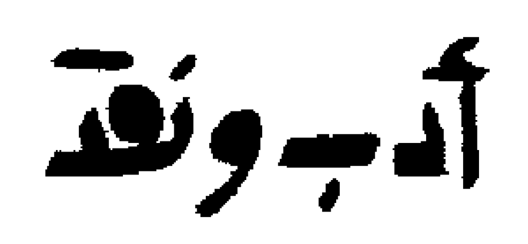
٣- يجب ابتكار القواعد التى تحكم تنظيم التعبير فى مواقع خاصة بعيداً عن المجال العام، أى إتاحة أوقات أو أماكن لا تكون للحكومة

فيها دور فى تنظيم المجال العام للأفكار، بل تظهر وكأنها مجرد شريك وليس منظم.

بيد أن هذه القواعد الثلاث التى من شأنها أن تنظم حرية الرأى والتعبير عليها أن تستند على مبدأين أو ركيزتين أساسيتين: الأولى: كنا قد أشرنا إليها وهى معارضة الفكرة لا يبرر الحد من حرية الرأى والتعبير، الثانية: هى أن الحكومة يجب أن لا تأخذ على عاتقها وظيفة الراعى أو المنظم لهذا الحق، وإنما عليها أن تستند دوماً إلى مبدأ الحياد، فالحكومة لا يجوز لها أن "تقلب وتختار" بين الأفكار، ولكنها يجب أن تكون " محايدة فى وجهة نظرها"، فجميع الأفكار تخلق متساوية بما فيها تلك الأفكار المدانة عالمياً والتى تعتبر ضد هذه المبادئ العمومية السياسية أو الاجتماعية أو الدينية، إذ لا يوجد شيء اسمه فكرة زائفة مهما بدت ضارة أو مؤذية، فتصحيحها لا يعتمد على قرار الحكومة فى صوابيتها أو خطأها وإنما على تنافس الأفكار الأخرى معها.

لكن، ما من مجتمع حصل على حرية التعبير كمنحة من السلطة أو الحكومة، إنها حصيلة مسيرة تاريخية من الشد والجذب بين القوى السياسية والاجتماعية داخل المجتمع كما قلنا، كما أنها تنزع قدماً نحو الأمام على قدر قدرتها على تجاوز المحن أو المصاعب التى تعترضها أو يعترض مسيرتها من خلال المجتمع، فبقدر ما تأخذ القوى السياسية والاجتماعية مواقف حاسمة باتجاه احترام حرية الرأى والتعبير بقدر ما تتعزز هذه الحرية وتصبح أكثر رسوخاً واستقراراً كقيمة اجتماعية عليا داخل المجتمع، ولكن عندما ترضخ هذه القوى لنمط من التوازنات على حساب حرية الرأى والتعبير فإن هذه القيمة غالباً ما تخفو رويداً رويداً ليجد المجال العام نفسه مملوكاً بالكامل للقوى السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية المهيمنة.

وإذا كان الجدل بشأن التصريحات السياسية أو الأفكار الدينية ومدى ارتباطها بحرية الرأى والتعبير يبدو واضحاً أو على الأقل قليل الالتباس فى المجتمعات العربية ، وتسهل تحديد الكفة الراجحة المتعلقة بضمان حرية الرأى والتعبير، فإن هذا الحق يصبح مصدر نقاش وتساؤل فيما يتعلق بالقضايا ذات الحساسية الخاصة لمجتمع من المجتمعات والتى غالباً ما تمس استقراره، ولذلك يغدو أصعب سؤال فيما يتعلق بحرية الرأى والتعبير وهو : هل يظل هذا الحق مكفولاً فى حال التعبير الذى يهدف إلى نشر عدم التسامح مع آراء ومعتقدات الآخرين؟ أو ما يسمى "تعبير الكراهية" أو "التعبير الذى يحض على الكراهية" ،أى تعبير الهجوم المبنى على العرق، أو اللون، أو الدين، أو التفضيل الجنسى.



إن الامتحان الأكبر الذى تتعرض له حرية التعبير يتعلق بالقدرة على التمييز بين أين ينتهى حق الإنسان فى التعبير عن رأيه بحرية ليدخل فى فعل التحريض على الكراهية، والفعل هنا ليس مرتبطاً

بممارسة جسدية، إذ إنه قد يتجلى فى شكل من أشكال التعبير اللفظى.

هنالك نظريتان متعارضتان فى تفسير هذا الموقف، الأولى تشير إلى أن قيمة التعبير الحر تعد أكثر أهمية من قيم التسامح والتضامن والمساواة وغيرها التى غالباً ما يضحى بقيمة حرية الرأى والتعبير من أجلها، يقول المؤرخ ودوارد "إذا منعنا التعبير، أو فرضنا عليه الرقابة أو عاقبناه بسبب محتواه، أو بسبب الدوافع المنسوبة إلى هؤلاء الذين يروجون هذا التعبير، فإن التعبير لا يصبح بعد ذلك حراً. إذ سوف يكون تابعاً لقيم أخرى نعتقد أن لا أولوية لها أمام قيمة التعبير الحر"٩.

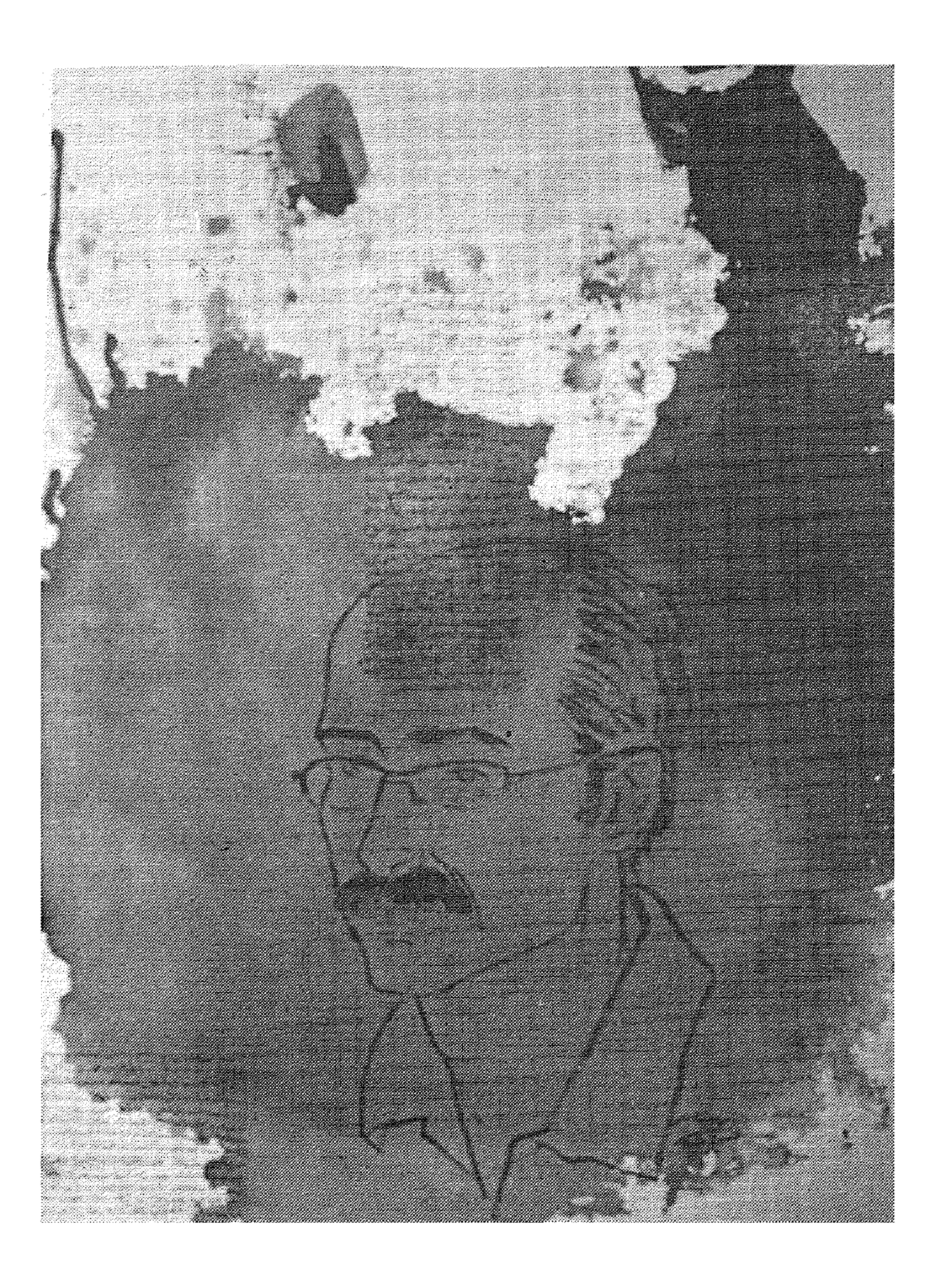
فى المقابل، تستند النظرية الأخرى على أن أهداف الجماعة فى التسامح والمساواة لا يمكن توفرهما إلا فى نطاق إطار حرية الرأى والتعبير، إلا أن تعابير الكراهية تهدد هذه القيم مما يهدد بفقد حرية الرأى والتعبير ذاتها التى لا يمكن أن توجد إلا فى إطار من التسامح والود يسيطر على المجتمع، وعلى هذا فتكون لقيم المساواة والتسامح أهمية أكبر للمجتمع الإنسانى من حرية التعبير١٠.

من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، أن نتخذ موقفاً مؤيداً لأى من النظريتين، لأن الحراك الاجتماعى للمجتمع المفتوح هو ما يحدد له أياً من النظريات يمكن اتباعه أو اتخاذه، إذ بقدر ما يجب الدفاع عن حرية التعبير بوصفها ركناً أساسياً يتيح تطور المجتمع لابد من حماية المجتمع أيضاً من تعابير الكراهية التى قد تعصف بتسامحه وربما حتى استقراره، والصراع بين الطرفين يمكن التوفيق بينه وحله بإيجابية بالتزام قوى بمبادئ حرية التعبير وبنفس الوقت الحد من نشاط الكراهية بكل أشكاله عبر تعميق قيم التسامح واحترام الكرامة الإنسانية بدلاً من إجراءات العقاب والإكراه والجبر.

مواقف الإسلاميين من حرية الرأى والتعبير:

لطالما اعتبرت الإعلانات العالمية لحقوق الانسان معبرة من قبل الحركات الإسلامية عن ثوابت الثقافة الغربية وخصوصيتها، وهى ثوابت تختلف كثيراً أو قليلاً عن ثوابت وخصوصيات الثقافات الأخرى، من هنا بدأ الطعن فى «عالمية» حقوق الإنسان كما تبشر بها تلك الصيغ من قبل الكثير من الثقافات والحضارات، وتمثل جانب رد الفعل هذا فى العالم العربى بعدد من المبادرات التى عملت على صياغة لوائح لحقوق الإنسان فى الإسلام أو من وجهة النظر الإسلامية مثل:

- إعلان حقوق الإنسان وواجباته فى الإسلام الصادر عن رابطة العالم الإسلامى عام ١٩٧٩.



. البيان الإسلامى العالمى الصادر عن المجلس الإسلامى الأوروبى فى لندن عام ١٩٨٠.

. مشروع وثيقة حقوق الإنسان فى الإسلام الذى قُدم إلى مؤتمر القمة لمنظمة المؤتمر الإسلامى فى الطائف فى كانون الثانى . يناير ١٩٨٩.

. مشروع حقوق الإنسان في الإسلام الذى قُدم إلى المؤتمر الخامس لحقوق الإنسان فى طهران فى كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٩(١١)، هذا إلى جانب مبادرات أخرى مماثلة(١٢).

ولما كان حق ممارسة حرية الرأى والتعبير يعد الحق المركزى فى مواثيق حقوق الإنسان الدولية فإن الموقف منه بالنسبة للحركات الإسلامية اتسم دائماً بالغموض ، ففى الوقت الذى تتصدر البيانات والمواثيق الإسلامية مبدأ احترام حرية الرأى والتعبير فإنها وعلى مستوى الممارسة العملية غالباً ما يكون هذا الحق أول ضحايا هذه الحركات ،ولذلك وجدت هذه الحركات نفسها فى مجالات ونقاشات ومعارك فكرية وسياسية بغية تحديد رؤيتها، ثم موقفها من مسألة حرية الرأى والتعبير بشكل خاص ومن مفهوم حقوق الإنسان بشكل عام ، وهنا تندرج ايضاً موضوعات الموقف من المرأة والأقليات والردة(١٣)، ويمكن القول أن هذه الحركات لم ترفض مفهوم حرية الرأى والتعبير ، ولكنها أكدت على نسبيته وضرورة أن يختلف مداه بحسب كل ثقافةٍ على حدة، وأنه لا يوجد معنى انسانى عام للمفهوم(١٤).ثم غالباً ما كانت تربطه بسلامة المجتمع واستقراره .

يعتبر محمد الغزالى ،أن حقوق الإنسان فى الإسلام - وبالمركز منها حرية الرأى والتعبير - ليست منحة من ملك أو حاكم، أو قراراً صادراً عن سلطة محلية أو منظمة دولية، وإنما هى حقوق ملزمة بحكم مصدرها الإلهى، لا تقبل الحذف ولا النسخ ولا التعطيل ولا يُسمح بالاعتداء عليها ولا يجوز التنازل عنها،(١٥).

أما على عبد الواحد وافى فيؤكد ،أن الإسلام هو أول من قرر المبادئ الخاصة بحقوق الإنسان فى أكمل صورة وأوسع نطاق، وأن الأُمم الإسلامية فى عهد الرسول عليه السلام والخلفاء الراشدين من بعده كانت أسبق الأمم فى السير عليها، وإن الديمقراطيات الحديثة لا تزال متخلفة فى هذا السبيل تخلفاً كبيراً عن النظام الإسلامى،(١٦)، ويعتبر محمد عمارة حقوق الإنسان فى الإسلام ضروراتٍ لا حقوقاً، فيقول ،إننا نجد الإسلام قد بلغ فى الإيمان بالإنسان وتقديس حقوقه حداً تجاوز به مرتبة ،حقوق، عندما اعتبرها ضروراتٍ ومن ثم أدخلها فى إطار الواجبات،(١٧).

ويرى راشد الغنوشى ،أن حقوق الإنسان فى الإسلام تنطلق من مبدأ اعتقادى أساسى، الإنسان يحمل فى ذاته تكريماً إلهياً، وهو مستخلفٌ عن الله عما فى الكون، الأمر الذى يخوله حقوقاً لا سلطان لأحدٍ عليها،(١٨).

أما يوسف القرضاوى فيرى ،أن الإسلام عُنىَ بحقوق الإنسان قبل أربعة عشر قرناً من الزمان، كل إنسان من أى جنسٍ كان، ومن أى دينٍ كان، ومن أى إقليمٍ كان،وذلك بناءً على فلسفته فى تكريم الإنسان من حيث هو إنسان،(١٩).

وكان أحمد كمال أبو المجد قد كتب مع بداية التسعينيات ،إعلان مبادئ، سماه ،رؤية إسلامية معاصرة، ليجعل منها وثيقة تُعلن تشكيل تيار إسلامىٍ جديد متفقٍ على عدد من الأسس جعل منها ،مبدأ احترام حقوق الأفراد وحرياتهم إلا حيث تجوز ممارسة تلك الحقوق على مصالح الكافة أو تعرضها للخطر،(٢٠). ويرى أن ،من المؤسف له أن قضية الشورى وحقوق الإنسان لا تحتل فى أكثر نماذج الفكر الإسلامى المنتشر بين الشباب الغاضب مكانها الصحيح،(٢١).

وبشكل عام يتفق الإسلاميون على أن العقيدة هى أساس حقوق الإنسان، وأن حقوق الإنسان تقع ضمن الاستخلاف الإلهى للإنسان(٢٢)، وكما يُعبر أحدهم ،إن الإنسان فى الإسلام مستخلفٌ عن الله وضمن عهد الاستخلاف تنزل جملة حقوقه وواجباته ويتم التوفيق والتلازم بين الحقوق الفردية والمصلحة العامة، إذ قد تضمن كل حق للفرد حقاً لله، أى حقاً للجماعة، مع أولوية الجماعة كلما حدث التصادم،(٢٣)، و،تدخل ضمن تلك الحقوق الضروريات الشرعية الخمس: حفظ الدين والعقل والنفس والنسل والمال، وتوسع العلماء المسلمون فجعلوا حقوق الإنسان تشمل التوسعة فى الحياة، وتوسعوا فيما يضمن لحياته أن تكون آمنة مطمئنة سعيدة لحق التعليم وحق المساواة وحق التنقل والتصرف وغيرها،(٢٤).

أما الحركات الإسلامية فمواقفها لا تختلف كثيراً عن ذلك، فقد أكدت حركة الإخوان المسلمين فى مصر فى بيانها الصادر فى ٢٠ نيسان/ أبريل ١٩٩٥ ،أن العدوان على الحقوق والحريات تحت أى شعار ولو كان شعار الإسلام نفسه يمتهن إنسانية الإنسان ويرده إلى مقامٍ دون المقام الذى وضعه فيه الله ويحول دون طاقاته ومواهبه وبين النضج والازدهار،(٢٥).

أما جبهة الإنقاذ الجزائرية فقد ذكرت فى نص الوثيقة التى قدمها عباس مدنى زعيم الجبهة وقادة الإنقاذ إلى السلطة يوم ١٩ حزيران/ يونيو ١٩٩٥ جملةً من المبادئ كان من بينها احترام حقوق الإنسان والحريات الفردية والجماعية(٢٦).

أما حزب النهضة التونسى فيذكر بيانه التأسيسى أن من بين أهدافه فى المجال السياسى ،تحقيق الحرية باعتبارها قيمةً محورية تجسد معنى تكريم الله للخلق، وذلك بدعم الحريات العامة الفردية وحقوق الإنسان وتأكيد مبدأ استقلال القضاء وحياد الإدارة،(٢٧)، بل ويذكر أحد الإسلاميين

الذين ساهموا فى حركة النهضة بشىء من الفخر. .وبما على عكس ما كان يشتهى البعض لم يدخل الإسلام السياسى الساحة مطالباً بتطبيق الشريعة الإسلامية وتنفيذ الحدود وتعديل قانون الأحوال الشخصية حتى تنهال عليه سهام الدعاية العلمانية التقليدية الممجوجة، وإنما حدد قادة الحركة الإسلامية معركتهم الأساسية منذ البداية، إنها معركة الحرية.(٢٨).

إن اهتمام هذه الحركات بموضوع حقوق الإنسان وفى صلبها حرية الرأى والتعبير لا يعود برايى لأسباب فكرية تأصيلية رغم بعض الجهود المبذولة من قبل بعض المفكرين الإسلاميين٢٩ أو بعض الحركات الإسلامية٣٠ ، فقد رأت إمكانية الاستفادة من المطالبة العالمية باحترام حقوق الإنسان ومنها حرية التعبير وتنامى الحملات والمنظمات المهتمة بعدم انتهاك هذه الحقوق، مما يعنى عملياً دعم الحركات الإسلامية ومساندتها حين تتعرض للاضطهاد والقمع فى بلدانها.(٣١)، لذلك ،أصبحت معنيةً بمسألة حقوق الإنسان لأسباب عملية نفعية.(٣٢).

لقد استمدت معظم الحركات الإسلامية مرجعيتها من المفكر الباكستانى أبو الأعلى المودودى،خاصة فى تنظيرها لمفهوم "الدولة الإسلامية" ، الذى سيطر على خطابات الحركات الإسلامية على مدى النصف القرن الماضى على الأقل .

فالمودودى يمثل الأب الروحى لهذه الحركات جميعها ، فالإخوان المسلمون فى مصر وعلى رأسهم الخطاب الأكثر تمايزاً لسيد قطب يجد جذوراً له لدى المودودى الذى اعتمد كثيراً على الاستخدام العبر تاريخى (TRANS-HISTORICAL) للمصطلحات كما فعل مع ،الجاهلية، و،الحاكمية، التى كان لها معنىً مغاير تماماً أثناء فترة نزول النص القرآنى، فالمودودى مؤسس ،الجماعة الإسلامية، فى الهند ثم فى باكستان بعد استقلالها عن الهند، أضفى على الكلمة معنىً جديداً، إذ أصبحت تعنى لديه السيادة المطلقة لله بموازاة مفهوم السيادة (SOVREIGNTY) فى علم السياسة، عندها تصبح الحاكمية ،حكم الله وحده، وليس لأحد. وإن كان نبياً . أن يأمر وينهى من غير أن يكون له سلطان من الله)(٣٣)، وهو وفقاً لذلك يعيد تعريف المصطلحات الأربع كما أطلق عليها وهى (الإله والرب والعبادة والدين)(٣٤) بشكلٍ يضعها ضمن منظومة متكاملة إطارها الكلى هو مفهوم ،الحاكمية،، وهذا دفع سيد قطب إلى إعادة إنتاجها ضمن كتابه (معالم فى الطريق) بالتوازى مع مصطلح ،الجاهلية، بحيث انتهت نظرية الحاكمية لدى قطب إلى أحكامٍ ،تكفيرية، استدعت مرشد الجماعة أولاً إلى الرد عليه٣٥ ، فالمجتمعات العربية والمسلمة هى مجتمعاتٌ ،جاهلية، لا لأنها تعتقد بألوهية أحد غير الله، أو لأنها تقدم الشعائر التعبدية

لغير الله أيضاً، وإنما لأنها لا تدين بالعبودية لله وحده فى نظام حياتها، فهى تدين بحاكمية غير الله، وتتلقى من هذه الحاكمية نظامها وشرائعها وقيمها، وموازينها وعاداتها وتقاليدها، وكل مقومات حياتها تقريباً(٣٦).

لقد اتكأ قطب إذاً فى مفهومه عن «الحاكمية» على أبو الأعلى الودودى غاضاً النظر عن الظرف التاريخى والاجتماعى الذى استولد هذا المفهوم مع المودودى، ولكن ليعطيه أبعاداً جديدة مع الظرف التاريخى والسياسى الذى خضع له، فسنوات الاعتقال والتعذيب التى تعرضت لها «الطليعة الإسلامية» كما يسميها قطب استدعت منه إعادة إنتاج خطاب تحريضى وتعبوى يقطع مع مفاهيم العدالة الاجتماعية التى بدأ بالكتابة فيها وغيرها من المفاهيم التى تعكس بُعداً توفيقياً وتصالحياً مع الواقع والخطاب السياسى الموجود آنذاك، ويؤسس خطاباً يستند على عدد من الكلمات المفاتيح (key word) «كالجاهلية» و«الحاكمية» و«المفاصلة» و«الاستعلاء» ولا يحضر مفهومى «المفاصلة» و«الاستعلاء» إلا بوصفهما آليات التنفيذ الراهنة التى تمتلكها «الطليعة» فى الوقت الحالى لتحقيق «الحاكمية»(٣٧)، وعلى وضع هذا التصور الشمولى أو التوليتارى لمفهوم الدولة الإسلامية ، سيغيب وبشكل نهائى مفهوم الحقوق الإنسانية وبشكل أكثر تأكيداً مفهوم حرية الرأى والتعبير .

فالدولة الإسلامية دولةٌ تقوم على الحاكمية لله والخلافة للإنسان الذى يتمتع بحاكميةٍ مقيدة تحت سلطة الله ، وعلى ذلك فالمودودى أو قطب فى مصر وسعيد حوى من سورية ومن بعدهما الحركات الإسلامية لا تقدم أية ضمانات على صعيد الحريات والحقوق السياسية والمدنية والثقافية .

إن مفهوم حقوق الإنسان وفى صلبه مفهوم حرية الرأى والتعبير بصبغته الكونية فرض نفسه على الحضارات كافة ولما كانت التيارات الإسلامية تطرح أو تقدم نفسها على أساس أنها المعبر عن الهوية والخصوصية الحضارية فإنه ينبغى تفهّم موقفها المحاذر من التبنى الكامل لهذا المفهوم، إلا أن هذا لا يبرر لها رفضها له أو عدم حاجتها إليه كما يدعى بعضهم بحجة وجود بديل له فى الإسلام، بل إن التواصل والتثاقف بين الحضارات قد فرض نفسه فى الوقت الحالى وأصبح سمة العصر مما يفرض على هذه التيارات التفاعل مع هذا المفاهيم وتقديم أطروحاتها دون التذرع أو التحجج بمواقف مسبقة، حتى نصل إلى صيغة متوافقة يتم اعتبارها بمثابة الحد الأدنى من الاتفاق على هذا المفهوم، حتى نستطيع أن نتفاعل مع العصر دون أن ننزوى دائماً بعيداً عنه بحجة الخصوصية وما إلى ذلك(٣٨).

وأخيراً أرى ضرورة الوصول إلى خطاب التوفيق ورفض خطاب

القطيعة(٣٩) الذى يبنى تصوره على اعتبار أن مفهوم حقوق الإنسان أو مفهوم حرية الرأى والتعبير مفهومٌ غربى بامتياز ولا قدرة له على الانسجام مع المنظومة الإسلامية حيث أن المفهوم قد تطوّر فى سياق ظرف تاريخى خاص به، فمن الصعب قبوله دون فلسفته الخاصة القائم بها وعليها، إن هذا الخطاب رغم وجاهته المعرفية لا يدرك مدى الأبعاد الكارثية التى ينتهى اليها فى ضرورة إعادة بناء المنظومة الفكرية الإسلامية وفقاً للتصور الغربى والانحلال والتماهى بالخطاب الغربى، وكأنه خطابٌ انتهى وأُنجز تاريخياً على مستوى التقدم والحداثة، وهذا ما يخلّف ردات فعل سلبية ليس أقلّها هذه الأصوات المتطرفة المتناثرة هنا وهناك.

إن سؤال حرية التعبير فى المجتمعات العربية متوجهٌ بالأساس إلى انظمة الحكم، إذ بقدر ما تدخل هذه الأنظمة فى عملية تحول ديمقراطى حقيقية تكون استجابة غالبية الأطراف السياسية ومنها الحركات الإسلامية على قدر رغبتها فى العمل من داخل الإطار القانونى، ولذلك فهنا علينا دائماً التشكيك فى رغبة هذه الأنظمة للقيام بمثل هذه الخطوات أكثر ما نشكك فى تبنى الحركات الإسلامية للمفهوم الحداثى لمفهوم حرية الرأى والتعبير فى تعاملها مع الآخرين ومع شركاء النظام السياسى.

هوامش

(١) انظر: حيدر إبراهيم على، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٦) وأيضاً: الحركات الإسلامية المعاصرة فى الوطن العربى، مجموعة من الباحثين (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧).

(٢) تتداول الكتابات العربية الكثير من المصطلحات فى توصيف الإسلاميين كمفاهيم «الأصولية الإسلامية» و«الإسلام السياسى» و«الحركات الإسلامية» وغير ذلك من المفاهيم المتداولة ، لضبط هذه المصطلحات، انظر: فواز جرجس، الأمريكيون والإسلام السياسى: تأثير العوامل الداخلية فى صنع السياسة الخارجية الأمريكية، المستقبل العربى، السنة ١٩، العدد ٢١٧ آذار/ مارس ١٩٩٧، ص٥، وفريدمان بوتنر، الباعث الأصولى... ومشروع الحداثة، المستقبل العربى، السنة ١٩، العدد ٢١٨ نيسان/ أبريل ١٩٩٧، ص٢٧ . ٤٧.

٣ Human Rights Instruments ,Goran Melander ,Gudmundur Alfredsson and Leif Holmstrom,Leiden ,Boston ,Martinus Nijhoff Publishers ,2004 .p 5 .

٤ . Ibid ,P 29-30 .

5 Why Democracies Excel, Foreign Affairs, September, 2004.

وبالعربية، ستيفن ت.سيفل وميشيل م.وينستن ومورتون هـ هالبرين، لماذا



تتفوق الديمقراطيات، الثقافة العالمية، العدد ١٣٧، يوليو/أغسطس ٢٠٠٦، ص٣٣-٣٤

٦ رودنى أ سموللا ،حرية التعبير فى مجتمع مفتوح ،ترجمة كمال عبدالرؤوف (القاهرة ، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية ،١٩٩٥) ص ٢٤-٢٥ .

٧ انظر : موسوعة الرقابة والأعمال المصادرة فى العالم ،إعداد وتعريب د.رمسيس عوض (القاهرة :مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان ،١٩٩٨) .

٨ انظر : محمد عابد الجابرى ،المثقفون فى الحضارة العربية :محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ،١٩٩٥) ص ١١٥-١٥٥ .

٩ رودنى أ سموللا ،حرية التعبير فى مجتمع مفتوح ، ص ٢٣٨ .

١٠ رودنى أ سموللا ،حرية التعبير فى مجتمع مفتوح ، ص ٢٣٩ .

(١١) محمد عابد الجابرى، الديمقراطية وحقوق الانسان، سلسلة الثقافة القومية. ٢٦ . (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص١٨٨.

(١٢) قامت آن إليزابيت ماير بدراسة عدد من هذه الإعلانات والبيانات فى كتاب لها صدر عام ١٩٩١.

Ann Elizabeth Mayer, Islam and Human Rights: Tradition and Politics (Boulder, CO: Westview Pressp London: Pinter Publishers, 1991).

مع إجراء مقارنات بين تلك البيانات من جهة، وميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمى لحقوق الإنسان والمواثيق والمعاهدات الصادرة فى ما بعد حتى مطلع الثمانينيات من جهة أخرى.

(١٣) حيدر إبراهيم على، التيارات الاسلامية وقضية الديمقراطية، م، س ، ص١٧٩.

(١٤) المصدر نفسه، ص١٧٩.

(١٥) محمد الغزالى، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة (القاهرة: دار الكتب الإسلامية، ط٣، ١٩٨٤)، ص٢٣١.

(١٦) على عبد الواحد وافى، حقوق الإنسان فى الإسلام (القاهرة: دار نهضة مصر، ط٥، ١٩٧٩)، ص٣.

(١٧) محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان، م، س ، ص١٤ . ١٥.

(١٨) راشد الغنوشى، الحريات العامة فى الدولة الإسلامية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، ص٣٢٠.

(١٩) يوسف القرضاوى، ،حقوق الأقليات غير المسلمة،، مجلة التوحيد، السنة ١٥، العدد ٨٤ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٦، ص١٣، والجدير بالذكر أن مجلة التوحيد هى مجلة إسلامية تصدر عن الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وقد خصصت العددين ٨٤ و٨٥ لملف ،الإسلام وحقوق الإنسان، وشارك فيه عدد من الباحثين والمفكرين الإسلاميين.

(٢٠) أحمد كمال أبو المجد، رؤية إسلامية معاصرة: إعلان مبادئ (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٢)، ص٤٩.

(٢١) المصدر نفسه، ص٤٩.

(٢٢) حيدر إبراهيم على، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، س، ص١٨٠.

(٢٣) راشد الغنوشى، الحريات العامة فى الدولة الإسلامية، س، ص٤٢ . ٤٣.

(٢٤) عبد العزيز الخياط، حقوق الإنسان والتمييز العنصرى فى الإسلام (القاهرة: دار السلام، ١٩٨٩)، ص١٥.

(٢٥) حيدر إبراهيم على، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ، س ، ص٣٥١، وقد قام بنشر البيان فى قسم الملاحق.

(٢٦) المصدر نفسه، ص٢٨٠ . ٢٨١.

(٢٧) الغنوشى، الحريات العامة فى الدولة الإسلامية، م، س ، ص٣٣٩، فقد أورد البيان التأسيسى لحزب النهضة التونسى فى قسم الملاحق.

(٢٨) محمد الهاشمى الحامدى، أشواق الحرية: قصة الحركة الإسلامية فى تونس (الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ١٩٨٩)، ص٨٠.

٢٩ نذكر هنا على سبيل المثال لا الحصر كتاب عبد المجيد النجار " دور حرية الرأى فى الوحدة الفكرية بين المسلمين " (فيرجينيا ؛ الولايات المتحدة : المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، ١٩٩٥) ، إلا أن الكتاب ورغم أهميته حاول أن يقارب مفهوم حرية الرأى والتعبير من زاوية دوره فى بناء الوحدة الفكرية للمجتمعات الإسلامية وليس من مبدأ الدفاع عن حرية الرأى والتعبير كحق قائم بذاته .

٣٠ نذكر هنا أيضاً الكتاب الرائد لراشد الغنوشى " الحريات العامة فى الدولة الإسلامية " الذى يعد باكورة التفكير الحقوقى - إذا صح هذا التعبير - داخل الحركات الإسلامية ، أعنى أن تدافع الحركات الإسلامية عن مبدأ الحقوق بوصفها حقوقاً أساسية وليس بوصفها محاججة سياسية مع الأنظمة أو كرد على " غربية " هذه المفاهيم والحقوق .

(٣١) حيدر إبراهيم على، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ص٢٥١.

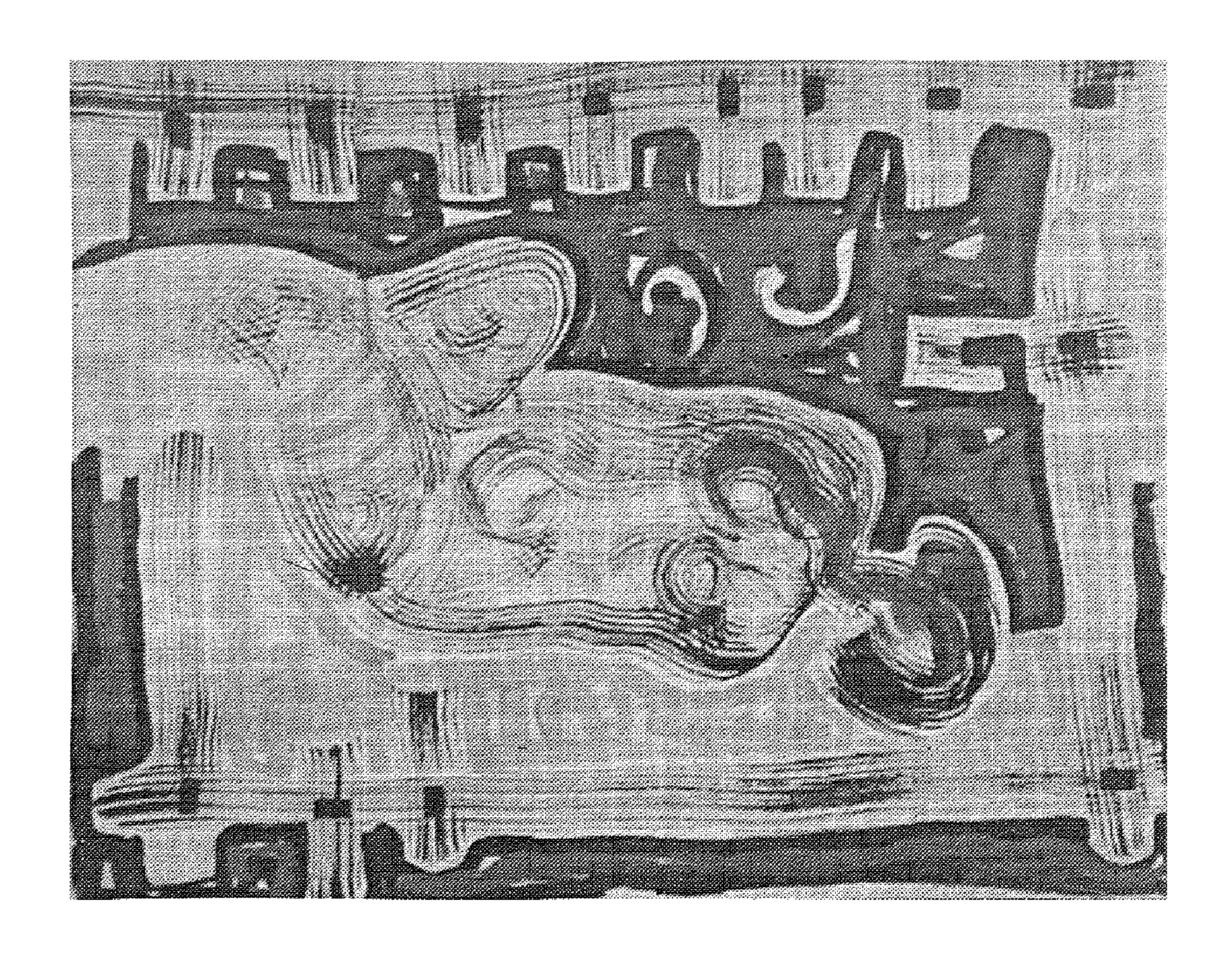
(٣٢) المصدر نفسه، ص٢٥١ .

(٣٣) محمد جمال باروت، نظرية الحاكمية فى الخطاب الإسلامى المعاصر، ضمن موسوعة (الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية) تحرير فيصل دراج وجمال باروت (دمشق:المركز العربى للدراسات الاستراتيجية، ط٢، ٢٠٠٠) ج٢، ص٨، وانظر أيضاً : أبو الأعلى المودودى، الخلافة والملك، تعريب أحمد إدريس (الكويت:دار القلم، ط١، ١٩٧٨) ص١٣.

(٣٤) أبو الأعلى المودودى، المصطلحات الأربعة فى القرآن، ترجمة محمد كاظم سابق (الكويت:دار القلم، ١٩٦٩) وانظر أيضاً: أبو الأعلى المودودى، مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة (الكويت :دار القلم، ط٥، ١٩٩٤).

٣٥ حسن الهضيبى، دعاة لا قضاة (بيروت:دار السلام، ط٢، ١٩٧٨).

(٣٦) سيد قطب : معالم فى الطريق، ص ٩١ . ٩٢، وللمزيد حول نظرية الحاكمية فى رؤية تاريخية مقارنة، راجع: هشام أحمد عوض جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية رؤية معرفية (فيرجينيا: المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ط٢،



١٩٩٥).

(٣٧) سيد قطب، معالم على الطريق ص١٦٣.

(٣٨) حاول محمد عابد الجابرى فى كتابه (الديمقراطية وحقوق الإنسان) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٤) أن يُقدم رؤية تنطلق من الخصوصية الإسلامية كى تنسجم مع النظرة العالمية لحقوق الإنسان.

(٣٩) انظر: رضوان زيادة، الإسلاميون وحقوق الإنسان إشكالية الخصوصية والعالمية، المستقبل العربى، العدد ٢٣٦، ١٠/ ١٩٩٨ ■

إشكاليات حرية التعبير فى عالمنا العربى

عصام الدين محمد حسن×

يشكل العالم العربى منطقة استثنائية تبدو عصية على موجات التغيير والتحولات الديمقراطية، التى عرفتها مناطق أخرى من العالم عبر عدة عقود مضت. ومن ثم فقد ظلت أدوات ووسائط التعبير المختلفة هدفا لضغوط هائلة لا يحد منها كثيرا ثورة المعلومات والطفرة الهائلة فى تكنولوجيا الاتصالات.

وفى ظل تآكل الشرعية السياسية لنظم الحكم العربية بفعل إخفاقاتها المزمنة فى التحديث والتنمية ومواجهة التحديات والضغوط الخارجية، فقد كان من الطبيعى أن تتشبث هذه النظم باستمرار سيطرتها على الفضاء السياسى، وأن تحكم حصارها على مختلف أشكال التنظيم، وأن تواصل هيمنتها على وسائط التعبير والإعلام كمدخل أساسى فى تعبئة وتوجيه الرأى العام، وتشويه أو عزل الخصوم السياسيين. ولم يكن غريبا فى هذا السياق أن تحافظ أنظمة الحكم العربية على مختلف أدواتها التشريعية المعادية لكافة أشكال التعبير -بما فى ذلك الاستثنائى منها- أو تضيف إليها حتى من بعد تداعيات الحادى عشر من سبتمبر وغزو العراق وانطلاق المبادرات الداعية للإصلاح والديمقراطية من خارج أو من داخل البلدان العربية.

وإذا كانت بعض النظم العربية قد اضطرت بشكل مؤقت -تحت وطأة الضغوط الدولية من أجل الإصلاح- إلى أن تبدى قدرا من التسامح مع منتقديها، ومع بعض أشكال الحراك أو الاحتجاج السياسى والاجتماعى، فقد بدا واضحا أن تراجع الضغوط الدولية -لسبب أو لآخر- قد أعطى ضوءاً أخضراً للحكومات خلال العامين الأخيرين

على وجه الخصوص لاستئناف أو تصعيد الهجوم على الحريات، وفى القلب منها حرية التعبير بمختلف صورها.

إن إشكالية حرية التعبير لا تقف عند الضغوط والتهديدات التى تمارسها الحكومات تحت مظلة القانون و حتى دون سند من القانون. فقد أضحت حرية التعبير هدفا مستباحا من قبل أطراف عدة يصعب حصرها بدقة.

إن جانبا مهما من الضغوط الواقعة على حرية التعبير ووسائط الإعلام المختلفة، يتمثل فى تنامى الضغوط المجتمعية المناوئة للحرية بفعل سمات الثقافة السياسية السائدة فى المجتمعات العربية، وبفعل تصاعد نفوذ وتأثيرات تيارات الإسلام السياسى التى غالت فى توظيف الدين والتقاليد الاجتماعية فى إثارة حملات مناوئة لحرية التعبير وحرية الفكر وحرية البحث العلمى والإبداع الأدبى والفنى.

وقد فاقم من الضغوط ذات الطابع الدينى المحافظ، أن تآكل الشرعية السياسية لنظم الحكم قد وجد وجهه الآخر فى التوظيف السياسى للدين ومغازلة المشاعر الدينية للعامة، وتدعيم ومنح المؤسسات الدينية مساحات وصلاحيات أوسع لإعادة ضبط المعادلة السياسية فى مواجهة ضغوط الإسلام السياسى.

ولا يبدو غريبا فى هذا السياق أن يتبنى فضيلة شيخ الأزهر -المؤسسة المعروفة باعتدالها- الدعوة إلى جلد الصحفيين، فى حين يتبنى شيخ آخر يترأس فى ذات الوقت مجلس القضاء الأعلى بالمملكة السعودية الدعوة إلى إعدام المسئولين عن الوسائط الإعلامية، التى تبنت برامج خليعة، وان يطلق ثالث فتواه من المملكة السعودية محرضا على فصل الكتاب الذين ينتقدون رجال الدين من وظائفهم وجلدهم ومعاقبتهم بالسجن.

ويتبدى رافد آخر للضغوط على حرية التعبير من داخل نخب تيارات المعارضة السياسية الرسمية، التى باتت أكثر استئناسا من قبل نظم الحكم، وليس من العسير أن تضبط هذه النخب فى مناسبات عديدة متلبسة بالتنصل من حرية التعبير والتحريض على التنكيل بها، إذا ما تعارضت مع ما يمكن أن يطلق عليه بالثوابت الوطنية، أو مع توجهاتها السياسية ذات الطابع القومى أو اليسارى، وهو ما يظهر بشكل خاص فى انخراط بعض صحف المعارضة وكتابها فى حملات للتخوين والتحريض على الخصوم تتلحف باسم التصدى لدعاوى الاستقواء بالخارج، أو باسم الحفاظ على سمعة البلاد والمصالح العليا للدولة. وغالبا فإن بعض التيارات المحسوبة على الليبرالية تجد نفسها -تحت وطأة الشعور

بالعزلة والرغبة فى كسب قدر من الشعبية- مدفوعة بدورها لمسايرة الضغوط الدينية على حرية التعبير والفكر والإبداع.

وفضلا عن ذلك فإن السنوات الأخيرة شهدت بدورها طفرة نوعية فى مصادر التهديد لحرية التعبير فى عالمنا العربى. وعلى وجه الخصوص فى حالات البلدان التى تعانى من وطأة الاحتلال أو تعيش حالة من الاقتتال الداخلى، بفعل العجز عن معالجة أزماتها السياسية الطاحنة، وهو ما يتبدى على وجه الخصوص فى الحالة العراقية والفلسطينية واللبنانية، فقد ظل العراق الساحة الكبرى لعمليات القتل أو الاعتداء أو الخطف التى يتعرض لها الصحفيون أو الإعلاميون على أيدى جماعات إرهابية أو مليشيات مذهبية، علاوة على القوات الحكومية أو الأمريكية، وقد أفضت هذه العمليات على مدى ثمانية عشر شهرا فقط منذ بداية ٢٠٠٧ إلى قتل ما لا يقل عن ٥٦ صحفيا بينهم نقيب الصحفيين العراقيين.

وبالتوازى مع ضغوط الاحتلال الإسرائيلى فإن انقلاب حماس على السلطة الوطنية الفلسطينية، وما استتبعه من قتال بين ميلشيات فتح وحماس أفضى عمليا إلى إجبار ١٧ مؤسسة إعلامية على الأقل فى الضفة وقطاع غزة إلى التوقف عن أنشطتها منذ اندلاع القتال فى يونيو ٢٠٠٧، فيما استهدف عشرات الصحفيين والإعلاميين بالاعتقال أو الاعتداء بسبب تعاونهم مع مؤسسات إعلامية تابعة للخصم.

وفى ظل الأزمة السياسية المستحكمة فى لبنان منذ اغتيال رفيق الحريرى بين تيار الأغلبية والمعارضة، توالت عمليات التفجير والاغتيال مستهدفة رموز سياسية وصحفية، وتوجت بالانقلاب الذى قاده حزب الله فى مايو ٢٠٠٨، مستبيحا من خلاله توجيه سلاح "المقاومة" إلى صدور اللبنانيين لتعديل موازين القوى لصالحه فى مواجهة الأغلبية الرسمية. واقترنت الحرب الخاطفة التى شنها حزب الله والقوى المساندة له باستباحة المؤسسات الإعلامية المعبرة عن تيار المستقبل، التى تعرضت للنهب والتخريب وإشعال النار فيها. وقد بدا واضحا أن حزب الله الذى أصبح فعلا دولة داخل كيان الدولة اللبنانية، قد دانت له الكلمة العليا -بديلا عن وزارة الإعلام- فى الترخيص للصحفيين أو المراسلين الأجانب، وعلى وجه الخصوص حال دخولهم الضاحية الجنوبية لبيروت.

ويبقى أن نشير هنا إلى أن العام الحالى قد شهد أيضا تحول جامعة الدول العربية إلى منصة للهجوم على حرية التعبير على المستوى الإقليمى، فقد تلقفت الحكومات العربية المبادرة التى دفعت بها الحكومة المصرية -ودعمتها

المملكة السعودية- عبر أروقة الجامعة لتبنى وثيقة إقليمية تستهدف منح غطاء قومى وأخلاقى زائف للضغوط على حرية التعبير ولتقليص هامش الحرية الذى تمتعت به بعض وسائط البث الإعلامى فى عدد محدود من البلدان العربية. حيث تبنى وزراء الإعلام العرب فى اجتماعهم الوزارى فى فبراير الماضى -باستثناء قطر ولبنان- وثيقة "مبادئ تنظيم البث والاستقبال الإذاعى والتليفزيونى الفضائى فى المنطقة العربية".

وتطلق هذه الوثيقة يد الحكومات فى استصدار ما تراه من تشريعات لإعمال تلك المبادئ واتخاذ ما تراه من تدابير بحق وسائط البث، بما فى ذلك مصادرة أجهزة البث أو سحب أو وقف أو إلغاء تراخيص البث. ويتبدى الهدف الأسمى لهذه الوثيقة فى تحصين النظم العربية وسياساتها ورموزها من النقد. ومن ثم فقد حرصت الوثيقة على التأكيد على أن حرية التعبير ينبغى أن تعزز "المصالح العليا العربية"، وأنه يتعين على وسائط البث الامتناع عن بث كل ما يتعارض مع "توجهات التضامن العربى" و"احترام كرامة الدول العربية وسيادتها الوطنية"، و"عدم تناول قادتها أو رموزها الوطنية أو الدينية بالتجريح".

أنماط الانتهاكات والفئات المستهدفة

تظهر متابعة أوضاع حقوق الإنسان فى السنوات الثلاث الأخيرة على وجه الخصوص، أن انتهاك حرية التعبير بمعناها الواسع بات يستهدف أقساما متزايدة داخل المجتمعات العربية، سواء بحكم الاتساع الهائل للأطراف الضالعة فى هذه الانتهاكات، أو بحكم تبدل مصادر التهديد للنظم العربية بعد انزواء المعارضات السياسية التقليدية، ونجاح هذه النظم إلى حد بعيد فى لجم حراك تيارات الإسلام السياسى، عبر حقبة ممتدة من القمع وبخاصة فى مصر وتونس والجزائر، فى مقابل صعود الحركات الاجتماعية وتزايد الإضرابات والاعتصامات والاحتجاجات العمالية، وبروز دور نشطاء حقوق الإنسان والمجتمع المدنى، وتزايد انخراط الأقليات العرقية والإثنية أو الدينية والمذهبية فى الدفاع عن هويتهم والتصدى لأشكال مختلفة من التمييز ضدهم. ومن ثم ليس غريبا أن تتسع أشكال قمع حرية التعبير تطول أعدادا متزايدة من الليبراليين واليساريين غير المنضويين فى أحزاب تقليدية، والعلمانيين المقاومين للموجة الظلامية -التى تكرس لها نظم الحكم، وبعض تيارات الإسلام السياسى- ونشطاء حقوق الإنسان والمجتمع المدنى والعمال وأكراد وشيعة ومسيحيين، فضلا عن الصحفيين والمبدعين من شعراء وأدباء

ورسامى كاريكاتير وفنانين.

وبالطبع فإن بروز وسائط حديثة للتعبير والإعلام قد اقترن بامتداد دائرة الانتهاكات إليها. حيث باتت وسائط البث الفضائى المستقل -على محدوديتها- هدفا للحصار والضغوط المتزايدة، فى حين اختصت المواقع الإلكترونية والمدونيين بدائرة واسعة من الانتهاكات.

وسوف نحاول فى عجالة رصد ابرز انماط الانتهاكات الحكومية لحرية التعبير، أخذا فى الاعتبار أن انتهاكات الأطراف الأخرى يمكن أن تكون محلا لقراءة متعمقة فى الأوراق الأخرى لهذه الندوة.

أولا: ظلت العقوبات السالبة للحرية فى قضايا الرأى والنشر سيفا مسلطا على الكتاب والصحفيين والحقوقيين ونشطاء الإنترنت، وبخاصة فى سوريا ومصر واليمن والمغرب وتونس والجزائر والبحرين. ويفاقم من خطر هذه العقوبات اتساع دائرة التجريم فى التشريعات العقابية العربية، ونزوع هذه التشريعات إلى استخدام تعبيرات تستعصى على الضبط القانونى، بما يفتح بابا واسعا لتأويلها فى خنق حرية التعبير، وتداول الآراء والمعلومات والأفكار بحرية تحت دعاوى تهديد الأمن القومى، أو الصالح العام أو المصالح العليا للدولة، أو بدعاوى الحض على كراهية نظام الحكم أو عدم الانقياد للقوانين، أو بدعاوى الإضرار بسمعة البلاد أو التأثير على مركزها الاقتصادى، أو بدعاوى إثارة الفتن أو الإضرار الوحدة الوطنية، أو تأليب الطبقات. ناهيك عن النصوص التى تضفى حصانة على رموز الحكم فى الدول العربية والدولة الصديقة، وتحظر ما من شأنه أن يؤدى إلى تعكير صفو العلاقات مع هذه الدول. فضلا عما تضفيه هذه التشريعات من قيود على نقد الموظفين العموميين والهيئات النظامية بالدولة، كما تعمد هذه التشريعات إلى الخلط بين حق النقد الذى يفترض أن يكون مباحا، وبين جرائم السب والقذف والإهانة التى تحاصر الصحفيين فى السنوات الأخيرة.

ثانيا: أفضى اتساع دائرة التجريم لحرية التعبير من جانب، وتوظيف القضاء الاستثنائى والقضاء غير المستقل فى عدد واسع من البلدان العربية إلى تعريض عدد واسع من الصحفيين والمدونيين والمدافعين عن حقوق الإنسان ودعاة الإصلاح والديمقراطية إلى محاكمات جائرة تفتقر إلى معايير العدالة فى اليمن وتونس والجزائر والمغرب. وفى سوريا فإن القضاء الاستثنائى ممثلا فى المحاكم العسكرية ومحاكم أمن الدولة، مثل وجها إضافيا لقمع

المنخرطين فى التعبير عن آرائهم و احتجاجاتهم ذات الطابع السلمى. وفى مصر كانت محاكم "الطوارئ" والمحاكم العسكرية تلعب دورا مماثلا، سواء فى كبح الإخوان المسلمين، أو فى كبح العمال والمدونيين الذين انخرطوا فى الدعوة إلى الإضراب أو التظاهر.

ثالثا: التوظيف الواسع لقوانين الطوارئ وتشريعات مكافحة الإرهاب للنيل من حرية التعبير، وحرمان ممارسيها من العديد من الضمانات القانونية والإجرائية، التى تحظر الاحتجاز والحبس التعسفى، ويشار فى هذا الإطار إلى أن عددا غير قليل من المدونيين فى مصر قد تعرض للاعتقال الإدارى بموجب قانون الطوارئ، حتى بعد أن قضت جهات التحقيق بإخلاء سبيلهم.

رابعا: استخدام القوة المفرطة فى قمع أشكال التعبير السلمى والجماعى، وبخاصة فى مصر وتونس وسوريا والمغرب والبحرين، وهو ما أفضى إلى مصرع بعض الأشخاص واقترنت باتساع دائرة الملاحقة والاحتجاز التعسفى.

خامسا: تكثيف الضغط على تداول المعلومات والآراء عبر تشديد الرقابة المسبقة على الصحف قبل طبعها (السودان على وجه الخصوص)، أو إعاقة طبعها من خلال السيطرة الحكومية على مؤسسات الطباعة، أو إصدار أوامر بحظر النشر فى موضوعات بعينها، فضلا عن التوسع الهائل فى حجب أو تدمير المواقع الإلكترونية، وبخاصة فى تونس وسوريا والبحرين والمملكة السعودية والسودان. وتتضافر مع ذلك القيود الصارمة على حرية إصدار الصحف، وصلاحيات السلطة التنفيذية فى تعليق الصحف أو فى إلغاء تراخيصها.

وعلاوة على ذلك فإن تحكم مؤسسات الدولة فى دور الطباعة من ناحية، وفى إدارة مؤسسات الإعلان، وبخاصة فى بلدان المغرب العربى، يضع المؤسسات الصحفية تحت وطأة ضغوط تدفعها إلى ممارسة الرقابة الذاتية خشية التعرض لمزيد من الضغوط. كما يفاقم من الرقابة الذاتية أن غالبية التشريعات العربية لا تعتد بمبدأ شخصية الجرائم والعقوبات فى جرائم النشر، وتأخذ بنظام المسئولية التضامنية والمشتركة للمسئولين عن الصحف.

سادسا: استمرار احتكار الدولة فى مجمل البلدان العربية للمجال السمعى والمرئى الأرضى والفضائى وتحكمها فى تراخيص البث حتى فى البلدان التى شهدت نوعا من إعادة الهيكلة لقطاع الإعلام السمعى والمرئى، مثل المغرب وتونس والجزائر والأردن -وفى الطريق مصر أيضا- فإن إعادة الهيكلة هذه

تبقى للسلطة التنفيذية ذات السطوة التى تتمتع بها على تلك الوسائط.

وقد بات واضحا أن وسائط البث الفضائى لم تفلت من الضغوط أو التحرشات الحكومية، وبخاصة فى مصر التى أقدمت على إيقاف ثلاث فضائيات، وحاكمت محررة بقناة الجزيرة، بسبب أفلام تسجيلية أعدتها وتناول إحداها جرائم التعذيب فى مصر.

سابعا: يتضافر مع ذلك كله أن ضحايا انتهاكات حرية التعبير ظلوا هدفا لمزيد من الانتهاكات التى لا تستند إلى أى قانون، فى ظل ما تتمتع به أجهزة الأمن من صلاحيات مطلقة، وتكريس سياسة الإفلات من العقاب على انتهاك حقوق المواطنين بصفة عامة.

ومن ثم فإن أعدادا كبيرة من الضحايا كانوا هدفا فى غالبية الدول العربية لممارسات التعذيب والمعاملة المهينة والاعتداءات البدنية أو الاعتداءات الجنسية. كما كان بعضهم هدفا لقضايا ملفقة -فى تونس على وجه الخصوص- بزعم مخالفات مرورية أو التعدى على موظفين عموميين. وتعرض بعضهم للاختفاء لشهور طويلة -فى اليمن على وجه الخصوص- بسبب رفض السلطات الإقرار باعتقالهم، أو الإفصاح عن أماكن احتجازهم. كما تعرض بعضهم لضغوط وتهديدات وصلت حد التهديد بالقتل لبعض الصحفيين ونشطاء حقوق الإنسان فى اليمن والسودان، إذا ما استمروا فى انتقاد رموز الحكم، أو فضح الانتهاكات فى صعدة أو دارفور.

خاتمة

إن الصورة تبدو قاتمة للغاية بالنسبة لحريات التعبير ومختلف الحريات العامة فى العالم العربى، ولا يحد من قتامة هذه الصورة، سوى انخراط أعداد متزايدة من الأشخاص فى ممارسة هذه الحريات، رغما عن الثمن الباهظ الذى قد يضطرون إلى دفعه.

وستظل فرص تعزيز حرية التعبير ودرء المخاطر والتهديدات المحدقة بها، رهنا بنضالات طويلة وممتدة تنتصر لبرنامج شامل للإصلاح السياسى والديمقراطى والثقافى والدينى، ويندرج فى إطاره:

أ-إصلاحات دستورية وتشريعية تضع حدا لهيمنة السلطة التنفيذية على مقاليد السلطتين التشريعية والقضائية، وترسى الدعائم الأساسية لاستقلال القضاء وحصانته، وتكرس مبدأ خضوع الدولة للقانون، وتقر بالحق فى التعددية الفكرية والسياسية والحزبية، وتعتمد المواطنة أساسا

لتحديد الحقوق والواجبات دون تمييز، وتكفل حق المواطنين فى التنظيم وفى التجمع السلمى.

ب-تعزيز الجهود من أجل إرساء ثقافة مدنية ديمقراطية ونشر ثقافة حقوق الإنسان، ونبذ استخدام العنف فى الحياة السياسية، ووضع حد لأشكال التحريض على الكراهية الدينية أو الطائفية أو العرقية.

ج-إن تهيئة بيئة مناسبة لعمل وسائط التعبير والإعلام يتطلب بدوره، مراجعة شاملة لكافة التشريعات العقابية وتشريعات مكافحة الإرهاب، وإنهاء حالة الطوارئ الاستثنائية، التى تعيشها بعض البلدان، وإلغاء العقوبات السالبة للحرية فى قضايا الرأى والنشر، وضمان حق الإعلاميين فى الوصول إلى مصادر المعلومات.

كما يتطلب أيضا:

- إطلاق حرية التنظيم النقابى للمشتغلين فى مختلف الوسائط الإعلامية، والتأكيد على حق هذه المنظمات النقابية فى وضع مواثيق الشرف الأخلاقية وسبل تفعيلها.

- وضع معايير تتسم بالنزاهة والشفافية، لضمان عدم خضوع الدعم المالى، والتسهيلات الحكومية للمؤسسات الصحفية للانتقائية والتمييز على أساس سياسى.

- إنهاء احتكار الدولة أو الأحزاب الحاكمة للمجال السمعى والبصرى، وإعادة تنظيم هذا المجال من قبل هيئات مستقلة عن السلطة التنفيذية، بصورة تعزز التعددية والتنافسية والتعبير الديمقراطى الحر.



• رئيس تحرير مجلة "سواسية". التي تصدر عن مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

ورقة عمل

الدين وحرية التعبير فى العالم العربى

المؤسسة الدينية رفيقة التطرف

هانى نسيره (١)

إلا أن بنية هذه المؤسسة ودورها يؤكدان أنها ليست سوى امتداد تاريخى لفقه الطائفة والغلبة والصراع المذهبى والفكرى فى التاريخ الإسلامى، سواء كانت تعبيرا عن الأمة أو تعبيرا عن فرقة من فرقها وهو الأصح. هى مؤسسة حديثة ظاهريا سلفية بنيويا، ولا زال تجاوبها مع المعاصرة تجاوبا هشا وضعيفا على عدد من المستويات(٢).

يرى بعض الباحثين أن ضعف هذه المؤسسة وترهل دورها يتيح للجهود التجديدية، أو ما يسميه " الإسلام التجديدى أو "إسلام المجددين" مساحات من التحرك والفاعلية(٣) ولكن يظل دورها الظاهر ضد هذا التجديد بشكل كبير، ومؤكدا على شكل ثابت وأحادى من الإسلام تمثله وتحتكره هى وحدها.

رغم حداثة تعبير المؤسسة الدينية نسبيا وتقنين كيانها فى بناء الدولة الحديثة فى العالم العربى والإسلامى،

وكفى دلالة على ترهل المؤسسة الدينية أن المحاولة الوحيدة لترشيد فكر الجماعات المتطرفة وبخاصة تيار السلفية الجهادية، لم تأت من قبل المؤسسة الدينية، ولكن أتت من خلال مراجعات بعض ممثليه، الجماعة الإسلامية المصرية على مدار عشر سنوات، افتتحتها بسلسلة تصحيح المفاهيم، ثم وثيقة ترشيد العمل الجهادى للشيخ عبد القادر بن عبد العزيز مفتى وأمير تنظيم الجهاد المصرى السابق(٤)، ولم يزد

موقفها عن مرتبة الإدانة السطحية دون الاشتباك الفقهى العميق شأنها فى ذلك شأن أى حزب أو منظمة مدنية أخرى(٥).

أولا: العوامل المؤثرة فى دور المؤسسة الدينية:

تختلف المؤسسة الدينية حسب طبيعة الدولة وحسب الطائفة المعبر عنها والمجتمع الذى تنتمى إليه، والقيادة الدينية القائمة عليها، كما تختلف حسب مناهجها وأيديولوجية كل منها الخاصة. على سبيل المثال تكون المؤسسة الدينية التى تعبر عن طائفة عقلانية او اقلية وتهدف للاندماج ولا ترحب بخيار التغلب، أكثر مرونة من تلك المؤسسة التى تعبر عن طائفة غالبة أو مهيمنة على مجتمع معين، وكذلك تكون المؤسسة ذات الأصول الثورية والتمييزية شأن المؤسسة السلفية فى السعودية أكثر ضراوة من مؤسسة ذات أصول كلامية أشعرية شأن مؤسسة الأزهر، كما أن الطوائف الدينية الأقلوية، وان استمتعت بحق الحكم الذاتى تاريخيا- تكون مؤسساتها الدينية تنظيمية وتقليدية تهدف للحفاظ على الطائفة وتمثيلها وتنظيم شئونها دون أى طموحات تبشيرية أو توسعية، ولا تلجأ إلا ذلك إلا نادرا كما كان فى شأن مشيخة العقل الدرزية فى سوريا حين صادرت رواية تعرضت لتاريخ الجبل للروائى السورى ممدوح عزام بما يخالف المستقر فى منظور الطائفة.

ولكن تظل طبيعة الدولة والنظام السياسى هى العامل الأكثر تأثيرا فى دور المؤسسة الدينية، ويمكننا أن نذكر تلاشى مؤسسة دينية قوية كمشيخة الإسلام فى تركيا، منذ بدايات العقد الثالث من القرن العشرين، ذات الاغلبية السنية، واستمرار غيابها كذلك رغم الحضور الصحوى والحركى الفاعل سياسيا واجتماعيا حاليا(العدالة والتنمية- حركة فتح الله جولن ١٩٤١-) لا يمكن إرجاعه لغير طبيعة الدولة والنموذج الأتاتوركى، الذى غلب عليها ولا زال ثابتا سياسيا ومجتمعيا لا يجوز رفضه حتى من قبل ذوى الجذور والمرجعيات الإسلامية أصلا! فكلما تكرست فكرة الدولة الحديثة فى البنية والخطاب السياسى لدولة كلما تراجع دور المؤسسة الدينية فى توجيه الاجتماع أو السياسة.

على الجانب الآخر نجد المؤسسة الدينية فى السعودية قوية معتبرة فى ممارساتها، رغم الشكاوى الدائمة من أحدها وهى هيئة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بها التى أنشأها الملك عبد العزيز آل سعود سنة ١٩٢٧ وأنشئت

رئاستها العامة سنة ١٩٥٣، إلا أن النظام السعودى متمثلا فى وزير الداخلية الأمير نايف بن عبد العزيز يؤكد أنها جزء من نظام الدولة والمجتمع ولا تجاوز عنها.

يذكر أنه فى ديسمبر ٢٠٠٤ داهمت هيئة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مكتبة تراثية فى حى الروضة شرق الرياض، وقامت بمصادرة عشرات الكتب، كان منها روايات وكتب فلسفية وكتب للطائفة الشيعية، ولم تطلق الهيئة سراح صاحب المكتبة حتى قام بالتوقيع على إقرار منه بعدم تكرار بيع ونشر كتب الإلحاد٦، قامت بعدها إدارة المطبوعات فى وزارة الإعلام بإعادة الكتب إلى صاحبها فى ظرف أسبوع، ومع أن نظام المطبوعات ينص على أن الرقابة على المطبوعات والتفتيش والتحقيق فى مخالفاتها ومصادرة الممنوع منها هو من اختصاص وزارة الإعلام، إلا أن الرئيس العام لهيئات الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر قال فى حوار مع جريدة الرياض إن الهيئة قامت بمصادرة مجموعة من الكتب من معرض الكتاب الدولى بالرياض الذى أقيم العام قبل الماضى سنة ٢٠٠٦ (٧).

مثال آخر عن دور هذه الهيئة وتمكنه أشار إليه أحد الأمراء السعوديين، الأمير عمرو الفيصل آل سعود، فى مقال بعنوان" حرب صليبية" ذكر فيه اعتراض هيئة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بجدة على تسجيل علامة تجارية لإحدى شركاته، وكان مبرر الهيئة لدى ديوان المظالم بأن حرف (x) كتب بشكل بارز يشابه الصليب. فقد كان قيام أحد القضاة فى ديوان المظالم بقبول النظر فى اعتراض قدمه أحد فروع هيئة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على إحدى العلامات التجارية، شكل سابقة فتحت المجال واسعاً لتنهال بعدها عشرات الاعتراضات من قبل الهيئة على علامات أخرى٨.

فطبيعة الدولة هى عامل رئيسى فى تحديد دور المؤسسة الدينية، فالمؤسسة الدينية السعودية مثلا مرتبطة بقيام هذه الدولة منذ البداية، إلا أن انشغالاتها فى التضييق من الحريات السلوكية والمجتمعية والفكرية يخفى فشلا عميقا فى بيئتها التى غدت البيئة الأكثر تجنيدا لصالح القاعدة والتنظيمات الجهادية المتطرفة الأخرى.

لكن رغم أن هذا التمكن يتبدى فى أكثر من اتجاه تأزم عمل هذه المؤسسة وتعثر مسارها، فهى لم تنجح فى ملء الفراغ الدينى لمجتمعها الذى صار مباحا لتيارات دينية مبعوثة من خارجه بالأساس(شأن السرورية والإخوان) إلا أن حماية الدولة لهذه المؤسسة والرابطة الوطيدة بها، لا زال يساعد على التمكين لقيودها وهو الدور الذى تم اختزاله من قبل أصحابه فى خنق حريات الرأى والتعبير، فتم تكفير الليبرالية بعموم من قبل أحد أعضاء هيئة كبار العلماء

السعودية الشيخ صالح صالح الفوزان عضو المؤسسة الدينية السعودية بمختلف مؤسساتها(هيئة كبار العلماء وعضو اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء فى السعودية) بتكفير الليبرالية والليبراليين فى الدولة، كما تحظى الحركات الصحوية والإسلامية التفكيرية بتقريظات وتأييدات أعضائها.. بدءا من معركة فى سهام العاصفة لغازى القصيبى أو ثلاثية تركى الحمد(أطياف الأزقة المهجورة) التى صدرت بين عامى ١٩٩٥- ١٩٩٩.

وهو الاتجاه الذى تم تكريسه أكاديميا ودعويا بشكل كبير، وقد أشرف المفتى الحالى الشيخ عبد العزيز آل الشيخ وأجاز رسالة للدكتوراه طبعت فيما بعد بعنوان" الانحراف العقدى فى أدب الحداثة وفكرها"(٩) تكفر أدب الحداثة وأنه يمثل انحرافا عقديا عن العقيدة الصحيحة، والذى يقول عن سبب اختيار موضوعه:" أخطر وأشنع ما فعله أعداء الإسلام لتحصيل تلك المطالب الخبيثة، وتحقيق تلك المقاصد الضالة، ما اتخذ فى زمننا هذا من أساليب ثقافية ظاهرها" الأدب والشعر والثقافة والنقد وباطنها الكفر والشك والنفاق"(١٠).

ومثالا على ذلك نرى أن المؤسسة الدينية التى تعبر عن طائفة أو أقلية معينة، فى مجتمع تعددى وتوافقى، يكون دورها دورا ثقافيا بالأساس، لا يتعدى الرقابة على الحريات أو التقييد على المخالفين، للتحول إلى حاضنة حفاظ على هوية الطائفة وتراثها وتنظيم أمورها أو التعدى نحو المطالبة بحقوقها أحيانا شأن المجلس الشيعى الأعلى فى لبنان الذى أسسه الإمام موسى الصدر سنة ١٩٦٩ وخلفه فيه العلامة المجدد الإمام محمد مهدى شمس الدين سنة ٢٠٠٢، أو بشكل أقل شأن مشيخة العقل الدرزية فى كل من سوريا ولبنان(١١).

أما فى الدول المركزية التى تغلب عليه مذهبية غالبة فيكون دور المؤسسة الدينية باديا فى الموقف من الحريات سواء كحماية لأيديولوجيتها أو حماية للمؤسسة السياسية المتصالحة معها.

ثانيا: أدوار معطلة وأزمات ممتدة:

إن المؤسسة الدينية مؤسسة مأزومة، على ثلاثة مستويات رئيسية:

أولها: عجزها أو غيابها عن القيام بالمهام المنوطة بها ومن ثم تحقيق النتائج المرجوة فيها، حيث تعجز تلك المؤسسات عن القيام بأدوار لصيقة ومنوطة، يقررها لها القانون ويفرضها عليها التاريخ.

ثانيها: علاقات مشوشة وملتبسة بالسلطة والنخب، تختلف حسب الخريطة المذهبية والفكرية وطبيعة الدولة وثقافة السلطة السائدة، ثقافة دينية مسطحة وتوفيقية شأن أغلب النظم العربية، أم مكرسة ومهيمنة شأن النظامين الإيرانى والسعودى، أو مهمشة بعيدا عن الشأن العام شأن النموذج التركى.

ثالثها: الجمود وعدم التطور على مستوى الخطاب ومناهج التعليم وتكوين أصحابها والمنتمين إليها، فضلا عن عدم وجود رؤى واضحة تمثلها، مما يجعلها تتحد فى رؤاها فى كثير من الأحيان مع السلطة، أو مع الإسلاميين، أو تمارس المرونة مع الاتجاهين.

ولأن دائرة الخطاب تعليما وممارسة فى المؤسسة الدينية هو الأقرب لموضوعة حرية الرأى والتعبير فنجد أن الموقف منها يظل هو الموقف الأكثر تقليدية فى بنية المؤسسات الدينية فى العالم العربى والإسلامى، الرسمية وغير الرسمية على السواء، سواء فى ذلك ما تعبر عنه المؤسسة كمجموع أو ما يدلى به كثير من أفرادها أو المنتسبين إليها من منابر أخرى، بل إنها كثيرا ما تضم بين مناصبها منتمين ومتعاطفين مع تيارات الإسلام السياسى المعارضة للدولة الحديثة بالأساس.

بل لا نبالغ إذا قلنا إن معاداة ومصادرة حرية الرأى والتعبير هى أكثر المشتركات عمقا بين المؤسسة الدينية الرسمية وبين سائر حركات الإسلام السياسى العنفية وغير العنفية، هو الموقف من المخالفين والعلمانيين وحرية الفكر والإبداع، فهم يختلفون فى مساحات العنف الرمزى ولكن لا يختلفون فى تأسيساته ورؤاه.. من هنا كان المفتى السعودى قبل السابق محمد بن إبراهيم آل الشيخ مرجعية رئيسية فى فكر القاعدة بتكفير العلمانية والتشريعات الوضعية، كما كان الشيخ محمد شاكر أحد أعضاء هيئة كبار العلماء فى الأزهر سنة ١٩٢٥ أعتى المواجهين والمكفرين للشيخ على عبد الرازق وكتابه" الإسلام وأصول الحكم" حتى اعتبر كفره فوق كفر الخوارج والمعتزلة وسائر الفرق الإسلامية١٢!! وليس بعيدا أن نذكر أن الشيخ الراحل محمد الغزالى كان أول من طالب بمصادرة رواية أولاد حارتنا كما كان أول المتبرئين ممن بنوا على حكمه.

إن المؤسسة الدينية فى العالم العربى والإسلامى لم تعد تنشط إلا فى تعقب حرية الرأى والتعبير، وفى الحرب على الإبداع والتفكير، ولم يعد أمام التفكير سوى حائط صلد من التكفير يصيب المبدعين، بينما تغيب عن مهمات تاريخية ودينية ووطنية وإنسانية كان الأولى ألا تغيب عنها

فهى تغيب عن كثير خطير ولكن لا تغيب عن دور الرقيب والتكفير!

تتهدد المؤسسة الدينية فى علاقتها مع السلطة مخاطر عدة أبرزها

خطر الانزواء حين يكون هناك جدل يشمل الأمة الإسلامية، بطائفتيها الكبيرتين السنة والشيعة، طرفه الأول مؤسسة دينية غير رسمية، هى الشيخ يوسف القرضاوى رئيس اتحاد العلماء المسلمين من جهة والحكومة الإيرانية ممثلة للشيعة من جهة أخرى، فليس هناك دليل أبلغ من ذلك على أن المؤسسة الدينية السنية صارت هيكلا بلا روح وجمودا بلا فاعلية.. وأنها إنما تسير بتبعيتها المطلقة للسلطة وبجمود خطابها وغياب جماهيرها نحو الانزواء لتملأ فراغها مؤسسات بديلة حتى ولو كان عمرها لم يتجاوز العامين (أسس الاتحاد فى ١٠ يوليو سنة ٢٠٠٧) وقد أتى نظامه الأساسى ناعيا على المؤسسات الدينية الرسمية تبعيتها وعدم شعبيتها وطائفيتها كما سعى أن يكون أوسع مجالا واهتماما.

ثالثا: قيود متعددة على حرية التعبير:

يتم انتهاك حرية التعبير فى العالم العربى والإسلامى من خلال مرجعية دينية أو سياسية تابعة للدينى أو ما يسمى حجة حفظ المقدسات ورعاية الثقافة السائدة عبر حظر النشر، أو المصادرة فى المعارض والمطارات والمكتبات العامة، وقد يتم ذلك بقرار من مؤسسة دينية كمجمع البحوث الإسلامية التابع للأزهر، أو اللجنة العلمية للبحوث والإفتاء التابعة لدار الإفتاء السعودية، أو عبر حكم قضائى، أو ضغط برلمانى، كما كان فى حالة الروايات الثلاث التى سحبتها وزارة الثقافة المصرية عام ٢٠٠١ بعد أن بعدما شن نواب فى البرلمان حملة على الروايات الثلاث حيث قالوا إنها تحتوى على ما يخدش الحياء العام. وتقدم (١٣) نائبا من الإخوان المسلمين والمستقلين والحزب الوطنى الحاكم بطلب عاجل لاستجواب وزير الثقافة المصرى فاروق حسنى١٣.

كما قد يأتى التقييد على حرية التعبير حكما بالتكفير أو الخروج أو المروق أو التفريق كما حدث مع الكاتبة بسنت رشاد فى مارس سنة ٢٠٠٨، أو حدث مع الدكتور نصر حامد أبوزيد منذ سنوات وكذلك مع رواية وليمة لأعشاب البحر لحيدر حيدر ومن قبلها رواية أولاد حارتنا لنجيب محفوظ، كما صادر الأزهر أكثر من عمل للمفكر الإسلامى جمال البنا ومن قبله للدكتور أحمد صبحى منصور، وكذلك بعض القصائد الشعرية لعبد المنعم رمضان وحلمى سالم وغيرها.

- إن الوظيفة الأيديولوجية للمؤسسة الدينية منذ فجر التاريخ، هى وظيفة الفرقة الناجية، تحديد المؤمن والكافر، هكذا تجلت فى مآسى الشيعة فى عهد سليم الأول أو مجازر السنة فى عهد الشاه إسماعيل الصفوى،

وهكذا تواترت مع استقرار مؤسسة الأيديولوجية وإيديولوجية المؤسسة الدينية المرنة مع جناحين فقط هما السلطان الغالب أى السلطة السياسية بتعبيرات عصرنا وأنصار الفرقة أو فرسان المعبد من النضاليين والإسلاميين المعتدلين وربما غيرهم.. بينما تتبدى قوتها فى وجه أى تجديد يخلخل من ثباتها أو يصفى من شوائب التاريخ فى أيديولوجياتها، أو يستهدف قراءة الدين كما يراه لا كما تتصوره

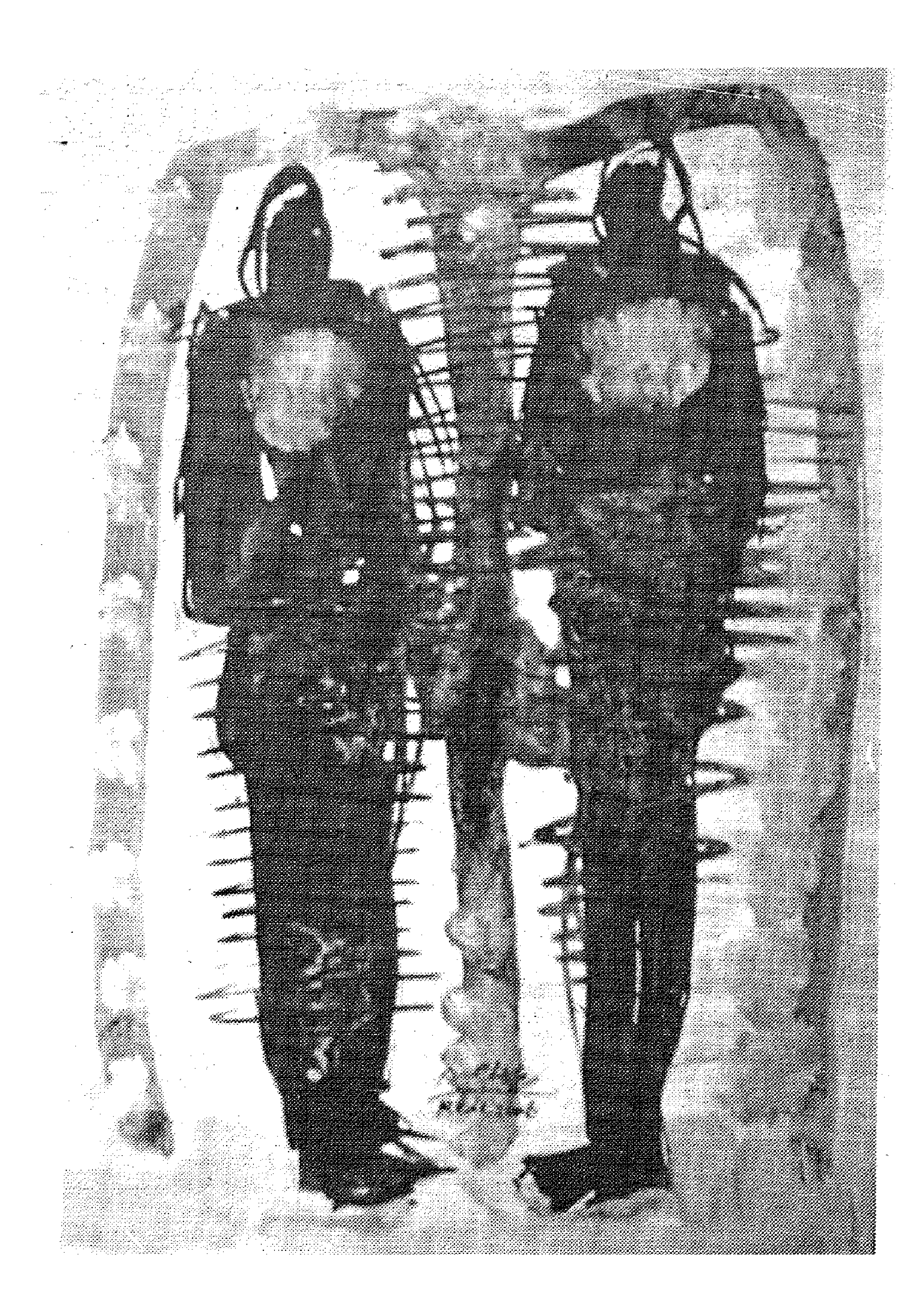
ومن المهم التأكيد أن المؤسسة الدينية المعاصرة فى دول إسلامية كبيرة ومؤثرة، كمصر والسعودية، استقرت مذاهبها وعقائدها منذ فترة، تقوم بوظيفة أيديولوجية خاصة بجوار وظيفتها في التبرير للسلطة والدفاع عنها، ففى مصر تترسخ فيها صورة سلبية للآخر الفكرى والفلسفى بالأساس، نظرا لتعرفها المبكر لتراث التنوير والحداثة الغربية، بينما فى السعودية تترسخ صورة سلبية للآخر الطائفى والمذهبى بل والفقهى فضلا عن الفكرى والفلسفى، وكل يقوم بدوره فى هذا الاتجاه.

وتنال السلطة الدينية- فى كل منهما- القبول والسماح بالقيام بهذه الوظيفة من قبل السلطات السياسية، بينما تنال السلطة السياسية منها كذلك البركة والتبرير لممارساتها، ويظل إجماع السلطتين على مواجهة النخب الثقافية والمدنية معا، لأنها تهدف إلى الحداثة أى إلى تجاوزهما معا، كما أن كلا منهما يعطى الشرعية لممارسات الآخر ويمده بسند القرآن والسلطان الذى يطلبه!

هكذا تتشكل بنية السلطة المهيمنة فى العالم العربى والإسلامى، عبر عناق الدينى والسياسى، بهدف تجاوز النهضوى والحداثى بل ومقاومته، فتخرج الفتاوى متفقة مع السياسى دائما، وهو ما يمكن ضرب أمثلة عديدة عليه، ولكن مصطدمة دائما بالثقافى والتحديثى والمدنى، الذى يناله التكفير الدينى أحيانا والتخوين السياسى أحيانا أخرى.

وقد لا يستنقذ المؤسسة الدينية من ذلك سوى استقلالية وشجاعة القائمين عليها، حتى يكونوا بعيدين عن مغازلة الحاكمين أو غزل المحكومين، شأن القاضى الفاضل ابن نباتة الذى رفض محاكمة الفيلسوف اليهودى ابن ميمون بتهمة الردة عن الإسلام بعد أن دعاه فى سفرة مع المسلمين هربا من الأندلس، ثم عاد ليهوديته فى مصر، أو شجاعة المؤسسة الكنسية فى الغرب التى ردت اعتبار جاليليو وكولمبس وأكدت على الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية(١٤).

وبناء على ما سبق صارت المصادرة هواية وغواية لدى البعض، وغدا لها الكثير من المحترفين العاشقين فى العالم العربى والإسلامى،



جاعلين من انفسهم رقيبا ذاتيا على أفكار الناس ومعتقداتهم، فيرفعون أمام القضاء قضايا الحظر، ومحاكمة القلم والضمير، بحجة حماية العقيدة والمقدسات، وهم ما يصنعون إلا زيادة انتشار من يرفضونهم، ويشهرون أعمالهم، وهم إنما يجعلون من المقدسات كائنا ضعيفا أو فتاة عذراء مباحة يخاف أن تفض بكارتها على تعبيرات العفيف الأخضر، بعضهم محامون وبعضهم إسلاميون جعلوا مشروعهم لنهضة الأمة هو الجرح والتعديل مثل اليمنى الراحل هادى بن مقبل الوادعى، الذى يصفى الفضاء الإسلامى بادئا من تكفير محمد عبده والأفغانى منتهيا إلى سيد قطب والإخوان المسلمين والقرضاوى وغيرهم، غير ناظر للفضاء الفكرى والإبداعى الذى هو كافر ابتداء فى عرفه، وبعضهم ذهب عنهم الضوء فصار مشروعهم هو الترصد والعمل كمخبرين لدى القضاء .

وكما يقول المفكر الإسلامى الهندى محمد إقبال أن العقيدة التى لا تتحمل لاجتهاد والنقد لا تستحق أن يعتقد فيها أصحابها، ولكن هؤلاء جعل الدين ضعيفا يستمد قوته من المؤسسة الدينية المتعانقة مع المؤسسة السياسية، والواقع أن كليهما يلتحف بقداسته ليس إلا!

- إن المصادرة وقمع الحريات فى الرأى والتعبير هو الذهاب إلى الموت والجمود، كما توحى هذه القصة التى وقعت فى معرض الرياض الدولى للكتاب سنة ٢٠٠٨، وهى كما تحكيها جريدة الحياة اللندنية كما يلى: " أمسك أحد الزوار فى معرض الرياض الدولى للكتاب برواية لعبده خال وبينما هو يتصفحها انقض عليه الرقيب بصلافة، وأخذها منه قائلاً: هذه الكتب ممنوعة، فاستشاط الزائر غضباً وهو يقول نحن فى عصر الانترنت وانت واقف تردد ممنوع ومجاز، فتدخل بعض المرتادين إلى جانب الزائر قائلين: عبده خال الذى يقتنى مؤلفاته الجمهور العربى، تقفون أيها المراقبون حائلاً بيننا وبينه، أفيقوا من سباتكم ولسوف نشتريه ونقتنيه، وهنا تدخل البعض وفضوا النزاع بين المراقب وعدد من الزوار، فذهب المراقب وهو يدفع أمامه عربة مليئة بالكتب الممنوعة، يتقدمها رواية «الموت يمر من هنا» لـ عبده خال، و «الخيمة» لـ محمد شكرى» (١٥) نعم إنه الموت يمر من هنا وهى الخيمة تحبسنا فى البداوة.

توصيات عامة:

- فك الارتباط بين المؤسستين الدينية والسياسية فى العالم العربى،

وتحديث الدولة المدنية، وإقرار مبدأ الحق فى التعبير وحقوق المواطنة، كشروط معيارية للدولة الحديثة والحداثة فى هذا المنطقة من العالم.

- تحول تجديد الخطاب الدينى من مجرد دعوة إلى استراتيجية مؤسساتية ملزمة تلزم الخطاب الدينى المعاصر، وخاصة لدى المؤسسة الدينية، فيجرم التكفير ويجرم الدعوة للطائفية والمذهبية المغلقة وإيجاب أهل الحضارات والثقافات الأخرى، وعدم الاكتفاء بالمؤتمرات التى فاقت منذ أحداث الحادى عشر من سبتمبر المائة وخمسين مؤتمرا حتى الآن.

- فض الاشتباك المرجعى بين المرجعية الإسلاموية لتيارات الإسلام السياسى ومرجعيات المؤسسة الدينية، حيث يتم فى أحيان كثيرة وخاصة فيما يتعلق بالحق فى التعبير تبادل الأدوار.

- توجه المؤسسة الدينية لردم الفجوات والثغرات التى غدت تصيب رسالتها واهدافها وفى مقدمتها فوضى الفتاوى وتضارب الاختصاصات وضعف مستوى الخريجين والعجز عن طرح خطاب دينى عصرى.

- إحياء وتمكين جهود المجددين الإسلاميين قديما وحديثا فى البيئة التعليمية والإعلامية الإسلامية.

- إلزام الدول الموقعة على المواثيق الدولية لحقوق الإنسان بخلق آلية تمنع التعصب والتكفير على أساس دينى أو مذهبى.

- تجاوز خطاب الفرقة الناجية التقليدى.

- الانفتاح على التراث الفلسفى والإنسانى العالمى، بل والتراث الإسلامى فى انفتاحه واتساعه وكثير من محطات تسامحه.

- عمل شبكة للتجديد الإسلامى، كثير من جهود التجديد تعمل منعزلة عن بعضها، وفى بعض الأحيان رافضة لبعضها.

- المطالبة بتحويل تجديد الخطاب الدينى من مجرد مطلب إلى استراتيجية ملزمة قانونيا وسياسيا لممثليه.

- المصالحة بين الإعلام والتنوير، بدلا من تحوله لساحة فقط لكثير من التقليديين والجامدين، فلا زالت أطروحات الحداثة والتفكير المعتدل أقل حضورا سواء فى المقروءة أو المسموعة.

هوامش

١ مدير وحدة البحوث بمركز المسبار للدراسات والبحوث بالإمارات العربية المتحدة- دبى.

٢ حكى الشيخ محمد عبده(ت ١٩٠٥ هجرية) كيف أن الأزهر فى بدايات القرن رفض انتساب أحد الطلاب له لعدم معرفة بلده أو قطره، ولم يقبل القائمون عليه مخرجا سوى أن يأتوا بنص فقهى قديم يجوز دخول أهل هذه البلاد له.. ومما يعبر عن التقليدية المستقرة فيه سعى فقيه مالكى لطعن آخر هو الشيخ المختار السنوسى، لمجرد مخالفته آراء المذهب وأخذه برأيه فى بعض المسائلراجع فى ذلك محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عماره، ط دار الشروق سنة ١٩٩٣، المجلد الثالث. ويمكن أن نمثل كذلك بفوضى وتفاهة كثير من الفتاوى التى تصدر عن العديد من أعضاء هذه المؤسسة فى سائر انحاء العالم العربى الإسلامى، لم يكن أولها فتوى إرضاع الكبير أو بول البعير كما لن يكن آخرها فتوى الشيخ السعودى صالح اللحيدان رئيس مجلس القضاء الأعلى بالمملكة بقتل أصحاب القنوات الفضائية راجع موقع قناة العربية فى ٢٦/٩/ ٢٠٠٨.

٣ راجع مثلا ما كتبه محمد حمزه بعنوان" إسلام المجددين" دار الطليعة ورابطة العقلانيين العرب مارس سنة ٢٠٠٧.

٤ يمكن أن يراجع فى ذلك دراستنا هانى نسيره، القاعدة والسلفية الجهادية، الروافد الفكرية وحدود المراجعات، سلسلة كراسات استراتيجية، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام عدد يوليو سنة ٢٠٠٨.

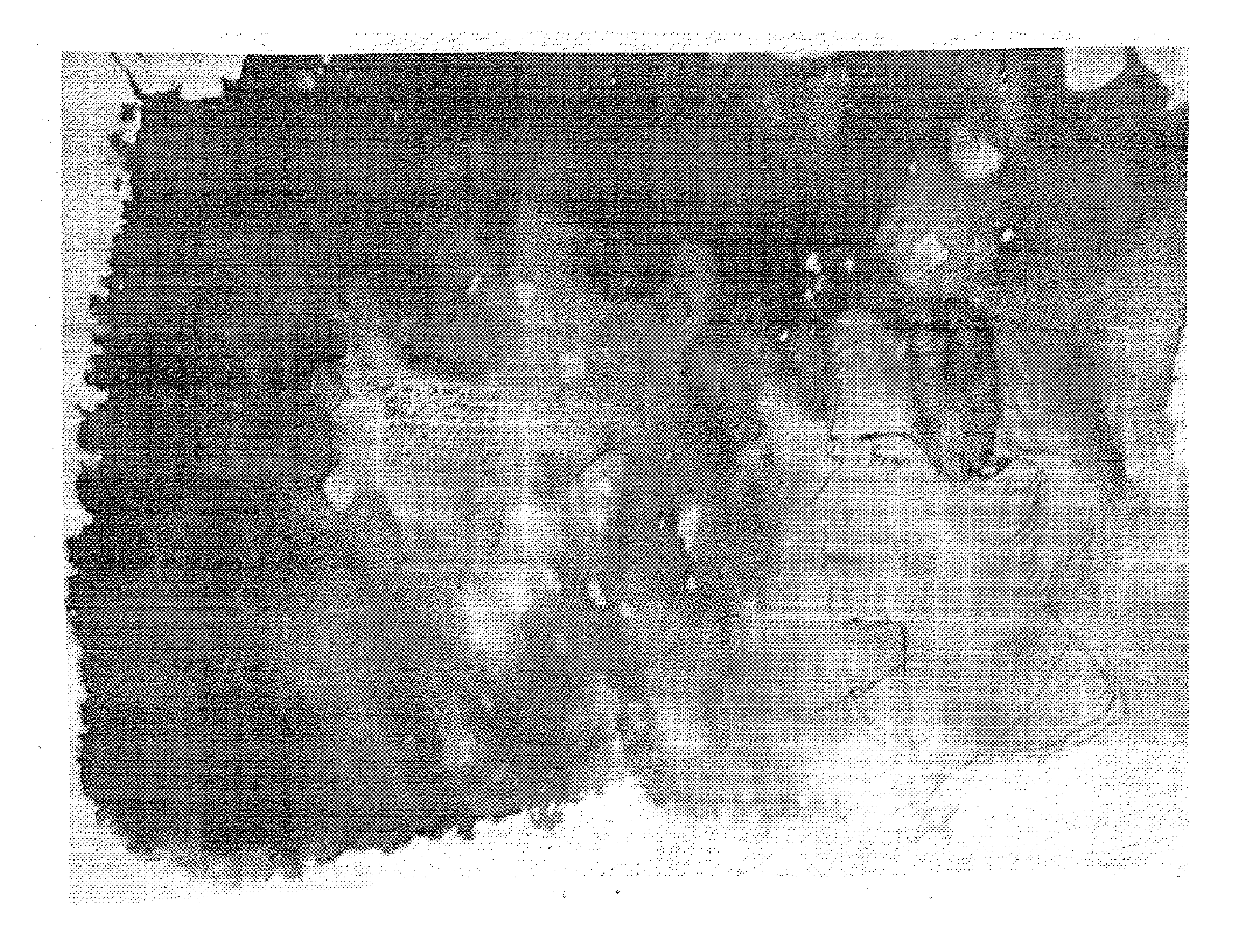
٥ راجع حول ذلك هدى الصالح، هل نجح المشايخ فى مواجهة فكر القاعدة، جريدة الشرق الأوسط اللندنية، فى ٣ مايو سنة ٢٠٠٧. وحول سلطان بن بجاد يمكن مراجعة ترجمته فى" أعلام الشهداء" الصادر عن موقع(القاعدون) الموقع الرسمى لتنظيم القاعدة فى السعودية- تنظيم القاعدة فى جزيرة العرب.

٦ موقع العربية نت ١٢-١٢-٢٠٠٤ "مصادرة كتب "شيعية" وأخرى لتركى الحمد".

٧ جريدة الرياض السعودية ١٦-مارس-٢٠٠٧

٨ جريدة المدينة السعودية فى ١ يناير ٢٠٠٣.

٩ هى فى الأصل أطروحة الدكتوراه للدكتور سعيد بن ناصر الغامدى، الانحراف العقدى فى أدب الحداثة وفكرها، دراسة نقدية وشرعية، وقد صدرت عن دار الأندلس الخضراء، ط ١ سنة ٢٠٠٣. وهو ما سبقه إليه أحد دعاة الإخوان فى السعودية عوض القرنى فى كتابه" الحداثة فى ميزان الإسلام" وقد قرظه المفتى السابق الشيخ عبد



العزيز بن باز وهو منشور على الرابط التالى على شبكة الانترنت: . http://www.saaid.net/book/open.php?book=26&cat=89

10 راجع المصدر السابق ص ٢.

١١ أسست مشيخة العقل

١٢ يمكن أن يراجع فى ذلك الدكتور مختار التهامى، ثلاثة معارك فكرية، القاهرة د.ت.

١٣ راجع موقع الجزيرة نت فى ٧ يناير سنة ٢٠٠١.

١٤ أو تنتقدها شجاعة وقوة بعض القائمين عليها من الفقهاء المجددين شأن الإمام جمال الدين الأفغانى والإمام محمد عبده ومن شيوخ الأزهر محمد مصطفى المراغى ومحمود شلتوت وغيرهم.

١٥ راجع جريدة الحياة فى ٦ مارس سنة ٢٠٠٨ ■

ورقة عمل

دور الأحزاب والمجتمع المدنى فى التغيير

عبد الغفار شكر

وهناك اتفاق واسع النطاق بين كافة القوى السياسية بمختلف انتماءاتها الفكرية وتوجهاتها السياسية على ضرورة التغيير، وأن يكون هذا التغيير شاملاً كافة الجوانب الاقتصادية والسياسية، ومن المهم أن يشارك حزب التجمع الوطن التقدمى الوحدوى فى هذه العملية النضالية وأن يساهم شباب التجمع ممثلاً فى اتحاد الشباب التقدمى بدور أساسى فى النضال من أجل لتغيير، ويحقق نضالنا من أجل التغيير فاعلية كبيرة عندما تتوفر لنا المعرفة الكاملة بأبعاد التغيير المطلوب والمهام المتروكة علينا لتحقيق التغيير والأسباب التى تدعو لذلك ،

تصاعدت الدعوة إلى التغير فى مصر فى السنوات الأخيرة بشكل ملحوظ ،

أولاً : لماذا التغيير :

- معاناة الشعب المصرى من مشاكل اقتصادية واجتماعية عديدة كالفقر والبطالة وتدهور الخدمات واتساع الفوارق بين الطبقات .
- التزاوج بين السلطة والثروة ، وما ترتب عليه من نهب ثروات البلاد

أدب ونقد

الورقة التى قدمها شكر (وكذلك الورقة التالية للدكتور رفعت السعيد) فى ورشة عمل عقدها اتحاد الشباب التقدمى بحزب التجمع حول «حقوق المواطنة ودور الأحزاب السياسية» فى ٣-٥ نوفمبر ٢٠٠٨ .

واستشراء الفساد .

- تدهور أخلاقى شامل انتشر معه العنف والتوتر الاجتماعى .

- نظام سلطوى يكرس بسياساته لهذه الأوضاع البائسة .

- أساس ذلك كله سياسات اقتصادية وتوجهات اجتماعية ينفذها نظام الحكم القائم واستبعاد الشعب من العملية السياسية .

ثانياً : ما هو التغيير المطلوب :

يواجه المجتمع المصرى أزمة عميقة شاملة فى كل المجالات .. الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، ولا يمكن الخروج منه إلا بتحقيق تحول ديموقراطى شامل فى لمجتمع يكفل :

- تغيير الدستور القائم ووضع دستور جديد يكفل قيام نظام حكم ديمقراطى يتحقق فيه التوازن بين السلطات الثلاث وحق السلطة التشريعية فى مراقبة ومحاسبة السلطة التنفيذية ، وأن تكون قيادة السلطة التنفيذية لمجلس وزراء يشكله الحزب الحاصل على الأغلبية فى انتخابات حرة ، مع تقليص سلطات رئيس الجمهورية ونقل معظم هذه السلطات إلى مجلس الوزراء المسئول أمام مجلس الشعب ، مع كفالة استقلال ووحدة السلطة القضائية وإلغاء كافة أشكال القضاء الاستثنائى ، كما يكفل الدستور الحريات العامة .

- حرية تأسيس الأحزاب وممارستها لنشاطها الجماهيرى .

- تحرير منظمات المجتمع المدنى من سيطرو الأجهزة الحكومية و الأمنية .

- انهاء سيطرة الحكومة على وسائل الاعلام الجماهيرى كالاذاعة والتليفزيون والصحافة القومية ، وخاصة حرية وسائل الاعلام فى نقل المعلومات إلى المواطنين من مصادر متعددة .

- ضمان نزاهة الانتخابات وتعبيرها عن ارادة الناخبين ، وصدور قانون جديد لممارسة الحقوق السياسية يكفل ذلك .

- الغاء كافة القيود المفروضة على النشاط السياسى الجماهيرى .

- الغاء كافة القوانين الاستثنائية والمقيدة للحريات .

- ضمان العدالة الاجتماعية فى توزيع الثروة القومية .

- اطلاق الطاقات الانتاجية واعادة تنظيم القطاع العام على أسس

اقتصادية حمايةً للثروة القومية .

ثالثا : ما هى القوى المسئولة عن تحقيق التغيير :

يتحقق التغيير عندما ينخرط فى النضال من أجله كافة القوى السياسية المعبرة عن الطبقات الاجتماعية المضارة من الوضع الحالى والمستفيدة من التغيير ، وتساهم فى تعبئة كافة القوى الاجتماعية ومنظماتها الشعبية ويشمل ذلك :

- النقابات العمالية والمهنية .
- منظمات المجتمع المدنى وحركات حقوق الانسان .
- اللجان الشعبية التى تشكلت خارج الأطر الرسمية للدفاع عن مصالح الفئات الشعبية .
- المثقفون .

ومن المهم هنا الوعى بأنه ما لم تتحرك الأغلبية الصامتة للمشارطة فى النضال من أجل التغيير فانه سيظل عملاً فوقياً لا يستطيع تحقيق أهدافه .

رابعاً : ما هى المهام الأساسية الواجب انجازها لتحقيق التغيير :

يتطلب انجاز عملية التغيير القيام بعدد من المهام الأساسية :

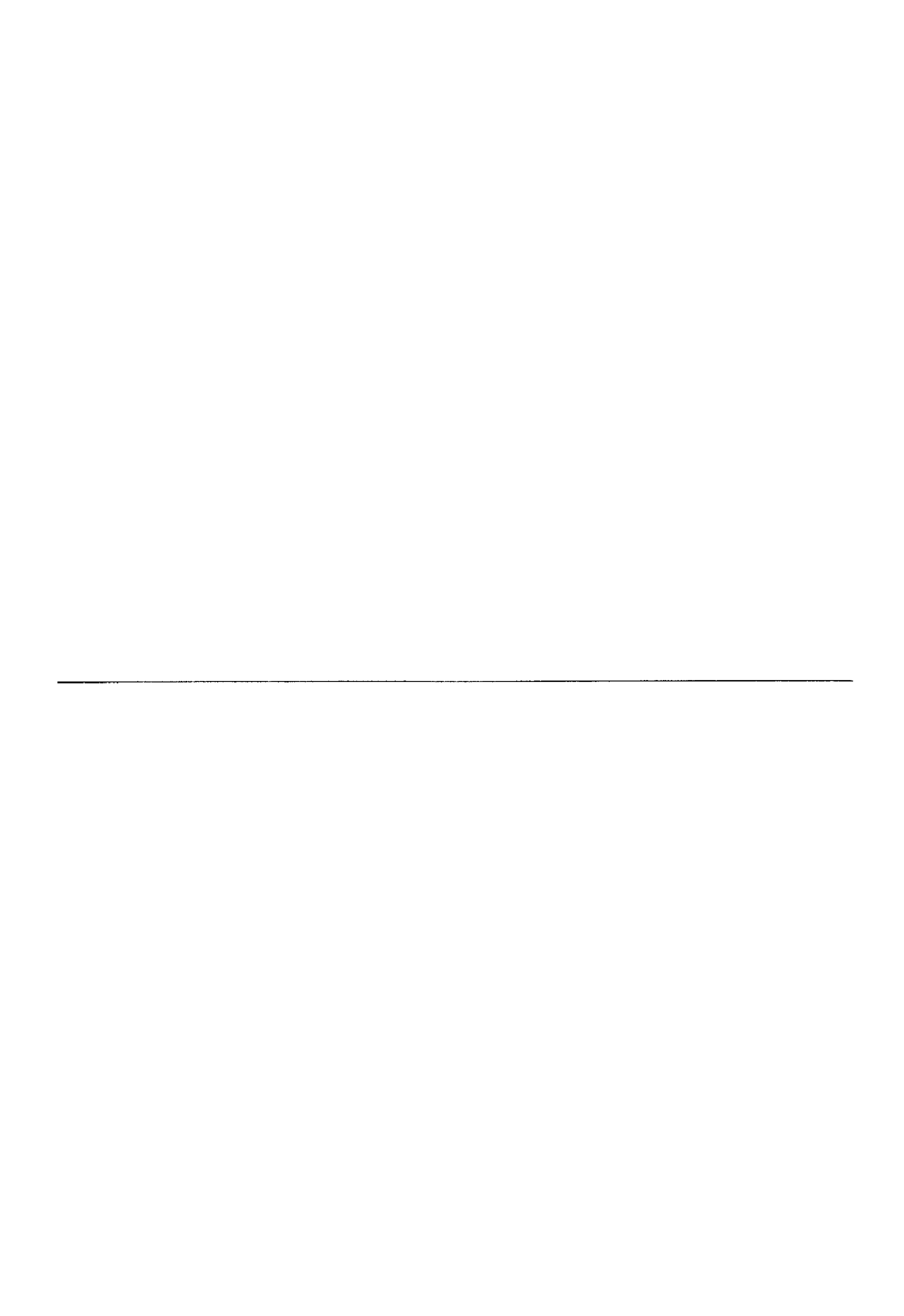
١- انتزاع الحريات والحقوق السياسية للمواطنين وممارستها .
٢- بناء تحالف شعبى سياسى واسع يضم كل القوى المستفيدة من التغيير .
٣- بناء أشكال جماهيرية مناسبة لتعبئة الجماهير فى النضال من أجل التغيير .
٤- وضع دستور جديد للبلاد يحقق التغيير المطلوب .
٥- الاستفتاء على الدستور ووضعه موضع التطبيق .

خامساً : دور الأحزاب والمجتمع المدنى فى التغيير :

يتطلب تنسيق النشاط حول عملية التغيير تحمل الأحزاب السياسية مسئولية أساسية فى توفير المقومات الأساسية لنجاح النضال من أجل التغيير مثل :

١- صياغة برنامج متكامل للتغيير يوضح القضايا الأساسية لهذه العملية .
٢- تحديد المراحل التى يمر بها النضال من أجل التغيير ، وأن تتمشى هذه المراحل مع تطور علاقات القوى فى المجتمع المصرى .

٣- بناء تحالف شعبى سياسى واسع يضم كل القوى الساعية إلى



ورقة عمل

الديمقراطية والتعددية

دراسة فى المسافة بين النظرية والتطبيق

د . رفعت السعيد

- لكل شخص الحق فى حرية الإشتراك فى الإجتماعات والجمعيات السلمية ولا يجوز إرغام أحد على الإنتماء لجمعية ما .

الإعلان العالمى لحقوق الإنسان م ٢٠

- لكل فرد الحق فى حرية تكوين الجمعيات والأحزاب مع آخرين بما فى ذلك حق إنشاء النقابات والإنضمام إليها من أجل حماية مصالحه.

العهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية م ٢١

على الرغم أن تعريفات الديمقراطية متعددة بطريقة تكاد لا تنتهى ، فإن تعريف " الحزب " يبدو الإتفاق عليه أمراً قريب المنال .. وبإمكاننا أن نستند إلى التعريف التالى وإن نكتفى به وهو لجاك بيرك " الحزب مجموعة من الناس إجتمعت من أجل العمل المشترك لتحقيق مصلحة الوطن عن طريق تحقيق الأهداف والمبادئ التى يعتنقوها " . أما التعريف الوظيفى فهو أن " الحزب تنظيم دائم يضم مجموعة من الأفراد يعملون معاً من أجل ممارسة السلطة ، سواء فى ذلك العمل على تولى السلطة أو الإحتفاظ بها " .

التعددية المقيدة: هل هى مجرد شئ أفضل من لا شئ ؟

ويؤكد على الدين هلال " إن الأحزاب السياسية فى مجتمع ما لا

تنشأ من فراغ ، بل تعكس نشأتها الظروف الإجتماعية والفكرية والإقتصادية التى تقوم فى ظلها ، وتترك هذه الظروف بصماتها على شكل الأحزاب وطريقة عملها وتنظيماتها " ثم " وظهور الأحزاب فى البلاد المتخلفة والمستعمرة يرتبط بشرطين ، شرط موضوعى هو وجود حالة أزمة فى المجتمع يتطلب ظهور تنظيمات سياسية لمواجهتها وطرح الحلول المختلفة لها ، وشرط ذاتى يتعلق بالإحساس بأنه يمكن حل هذه الأزمة ، وأن وضعا أفضل يمكن أن يتحقق من خلال العمل العام ، وأن هناك القوة الإجتماعية والقيادة اللازمة لتحقيق ذلك " .

ويكاد جميع الباحثين أن يجمعوا على ضرورة وجود نظام حزبى ما ، ويؤكد أحدهم إنه " بدون الأحزاب السياسية تتواجد فى المجتمع إتجاهات غامضة وإنفعالية ، وأحياناً غير معلن عنها ، وتنبع فى الأساس من إتجاهات فردية تتعلق بالمزاج والإنفعالات والعادات والتقاليد ، والأوضاع الإجتماعية . بينما تقوم الأحزاب بتجميع هذه الآراء الفردية واستخلاص ما هو عام منها ، وتعميقها وإضفاء طابع جماعى مسئول ورسمى عليها ، بما يكسبها نفوذاً ومصداقية ، فبدون الحياة الحزبية يظل الرأى العام متقلباً ومهتزاً وربما غائباً " .

ويضيف البعض واجبات جديدة إلى دور الأحزاب السياسية فيقول " للأحزاب السياسية وظائف حديثة وأهمها تقديم وسط مؤسسى للإتصالات الخارجية ، وتعبئة التأييد الخارجى ، والتنافس مع الحزب الحاكم على الصعيد الخارجى (وهذا أمر يمنعه قانون الأحزاب المصرى) وأيضاً " أدت قائمة الإهتمامات الدولية الجديدة إلى إضافة واجبات جديدة للأحزاب كقضايا البيئة والتكنولوجيا وهو ما يدعم فكرة تزايد الدور الخارجى للأحزاب " .

ولهذا فأننا نؤكد مع الكثيرين " أن المعيار الحقيقى للحكم على التعددية الحزبية لا ينطلق من النظر إلى الأحزاب القائمة ، بل ينبغى أن يرتكز على مدى ما يتوافر للأحزاب من مقومات تؤمن لها أداء وظائفها " .

ولعل هذا كله يجيب على كثير من الناقدين لدور الأحزاب المعارضة فى مصر محاولين أن يقللوا من شأنها أو من الدور الذى تقوم به فى ظل أوضاع بالغة الصعوبة . وإلى هؤلاء الذين يرون الأوضاع بعين واحدة ، فلا يبصرون سوى ضعف جماهيرية أحزاب المعارضة وضعف نتائجها الإنتخابية نستعيد قول الشاعر:

لا يعرف الشوق إلا من يكابده
ولا الصبابة إلا من يعانيها

دون أن يقلل ذلك من وجود سلبيات فى أدائنا وأداء أحزاب أخرى يتعين العمل على تلافيه . فإن أكثر ما يضر العمل الحزبى هو الاستكانة أو وجود معوقات تفرضها السلطة ، أو الأوضاع الإجتماعية ، أو التراث السياسى أو الوعى ، دون أن تبذل جهداً جاد فى تصويب أدائنا .

على أننا يتعين علينا أن نلاحظ أن الأحزاب تعانى عموماً - وفى عديد من بلدان العالم - من نقص شديد فى عضويتها ، وفى نشاطها ، ونقرأ فى تقرير الأمم المتحدة " إن عضوية الأحزاب السياسية أخذه فى النقصان فى كثير من بلدان العالم . ففى إيطاليا وفرنسا والنرويج والولايات المتحدة الأمريكية أصبحت عضوية الأحزاب السياسية الكبيرة والعريقة نصف ما كانت عليه فى ١٩٨٥ .

وفى بعض الأحيان أصبحت أقل من ذلك " وفى " دراسات ميدانية أجريت مؤخراً فى أمريكا اللاتينية ووسط وشرق أوروبا ثبت أن الناس يثقون فى برامج التليفزيون أكثر من ثقتهم فى الأحزاب السياسبة ونتابع الأرقام فى الجدول التالى :

معدل إنخفاض عضوية الأحزاب السياسية

البلد	الفترة الزمنية	النقص فى العضوية بالأرقام	النسبة المئوية
فرنسا	١٩٩٩ - ١٩٧٨	١.١٢٢.٠٠٠	
إيطاليا	١٩٩٨ - ١٩٨٠	٢.٠٩٢.٠٠٠	
أمريكا	١٩٩٨ - ١٩٨٠	٨٥٣.٠٠٠	

٪ ٦٤,٦

٪ ٥١,٥

٪ ٥٠,٤

ونلاحظ أن هذه الظاهرة تشمل العديد من بلدان العالم التى استقرت فيها الديمقراطية لزمن طويل . كما نلاحظ آن هذه الأرقام تشمل انخفاض أرقام العضوية فى جميع الأحزاب فى كل بلد محل الدراسة .

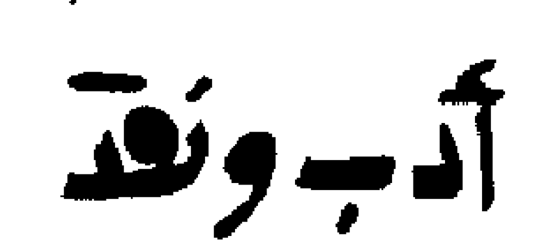
وإذا أتينا إلى مصر .. وفى نظرة سريعة نلاحظ أن المثقفين كانوا ومازالوا هم الأساس للحياة الحزبية . ولعلهم يمثلون مساحات أكبر من حجمهم وتأثيرهم الاجتماعى بكثير .

ويشير د . مصطفى كامل السيد إلى " أن الاهتمام بالدور السياسى المباشر هو سمة مميزة لشريحتين من المثقفين الأولى تتكون من أفراد الانتلجنسيا العليا الذين يدينون بمراكزهم المتميزة لصلاتهم بأجهزة الدولة ،وهم الذين يمثلون السلطة فى مجالات الثقافة والعلم والفن " ، (وغالباً ما ينضم هؤلاء إلى الحزب الحاكم سواء فى مصر أو فى أى بلد مماثل فى نظامه السياسى) . أما الشريحة الثانية فتتكون من أفراد الانتلجنسيا السفلى وكثيرون منهم موهوبون ، لكنهم محاصرون ، وعاجزون . وقد ينشط هؤلاء فيشكلون أقلية متمردة فى النقابات المهنية لكنهم عادة لا ينضمون للأحزاب ولا يلقون بالا إلى الدور السياسى المباشر " .

وبرغم من ذلك فإننا يجب ألا ننسى الأثر السلبى المتراكم والذى استقر لأمد طويل نتيجة لوجود نظام الحزب الواحد ، وهو أثر سلبى بكل المعايير " فعلى المستوى الفكرى أتسم الوضع بالواحدية ، ورفض قبول الصراع الفكرى وتعدد الآراء فى إطار الحزب الواحد ، الأمر الذى أدى إلى بروز عدة مواقف ، فريق يقول أو على الأقل يقبل بما لا يعتقد فيه حقاً ، وفريق ثان يصمت ولا يشارك فى العمل السياسى ، وفريق ثالث دفع ثمنا لإعلانه ما أعتقد ، وخالف الرأى السائد ، وفريق رابع - وهو أكثرهم عدداً - تفاوتت حظوظه فى الإدراك السياسى ، ولكنه أشترك بإخلاص وحسنه نية معتقداً أن فى ذلك مصلحة النظام "

× × ×

ثم نأتى إلى دور العملية الانتخابية فى دعم الحياة الحزبية، لنكتشف أنها تلعب - وللأسف وكما هو قائم أمام أعيننا فى مصر -



تلعب دوراً سلبياً .

وفى هذا الصدد تقول د . سعاد الشرقاوى " من الأمور البديهية أن النظام الانتخابى لا يمكن تحسينه إلا بتحسين نظم الأحزاب وبكيفية تنظيمها ، ورعاية الدولة لها . وهذه أمور مرتبطة بالحريات العامة وتشجيع الدولة للتعاطى مع السياسية وإشراك المواطنين فى اتخاذ القرارات ، وفى الغرم والغنم " . وتقول " إن الديمقراطية وهى هدف الانتخابات تقوم على ركائز أساسية وهى التسامح والتنافس والتبادل فالمعارضة جزء من النظام وليست عدواً له ".

وتعانى أوضاعاً الانتخابية من " فيروس " خطير، بل من عدة " فيروسات " كل منها اشد خطراً من الأخر.. الجداول الانتخابية المليئة بالتزوير ، وكذلك البلطجة والإنفاق الزائد عن الحد ، والتدخل الإدارى وعدم التكافؤ فى الدعاية عبر الإعلام القومى المسموع والمرئى والمقروء .

ويمكن القول أن مصر تنفرد - ربما هى وعدد محدود من الدول ببعض هذه الفيروسات مثل الجداول الانتخابية الغير مطابقة للواقع ، ومثل البلطجة التى اصبحت ظاهرة مخيفة . وتعقيباً على ذلك تقول د . سعاد الشرقاوى " أن يوم الانتخابات هو يوم تعبير الأمة عن إرادتها ، ويجب أن تتحول الانتخابات من معركة تستخدم فيها العصى والرصاص إلى كرنفال " .

لكن ظاهرة الإنفاق الزائد ظاهرة دولية . وإن كانت مصر تنفرد بأنها لا تضع اى قيد فعلى على الإنفاق. وهناك نص قانونى غير واقعى (سقف الإنفاق خمسة آلاف جنيه) لكن لا أحد يلتفت إليه.

وفى تقرير الأمم المتحدة السابق ذكره نقرأ " من المشاكل المهمة مشكلة المال فى السياسة، إذ هو يفسد المؤسسات الديمقراطية عندما يمارس تأثيراً غير عادل على الناخبين.

ثم هناك مشكلة " سيد قراره " حيث يجرى التلاعب أو التدخل بشكل أو بأخر فى الانتخابات ثم يحتمى النائب المتلاعب أو الذى نجح بطريق الخطأ - بمقولة سيد قراره. ونقرأ فى كتاب " مذبحة القبة " للدكتور شوقى السيد وهو وثيقة بالغة الخطورة وبالغة الأهمية " لقد بلغ عدد المقيدين بالجداول الانتخابية عام ١٩٩٠، ١٦,٢٦٣,٦١٦ ناخباً وقعوا فى مذبحة مهولة بدءا من الشارع إلى الصناديق الانتخابية إلى النتائج النهائية المعلنة " ثم يتساءل " ونقول بكل السذاجة إذا كان المجلس سيد قراره فلماذا كانت أحكام القضاء بالبطلان وبالتعويض، ولماذا كانت تحقيقات محكمة النقض ؟ " .



ويمكن القول بأن الأوضاع قد تزحزحت قليلاً عما كانت عليه فالإشراف القضائى زاد بشكل نسبى، لكنه مازال قاصراً على جلوس القاضى أمام الصندوق تاركاً بقية العملية الانتخابية لسلطة الإدارة.

× × ×

ونأتى إلى ما هو قائم الآن مما نسميه تهذباً بالتعددية المقيدة . ولكننا نعود وأن باختصار شديد إلى التاريخ .

- ففى ٩ سبتمبر ١٩٥٢ (ذات يوم صدور قانون الإصلاح الزراعى) صدر المرسوم بقانون رقم ١٧٩ لسنة ١٩٥٢ بتنظيم الأحزاب السياسية . وقد عرف الحزب السياسى بأنه " كل حزب أو جمعية أو جماعة منظمة تشتغل بالشئون السياسية للدولة لتحقيق أهداف معينة ، ولا يعتبر حزباً سياسياً الجمعية أو الجماعة التى تقوم على محض أغراض علمية أو إجتماعية أو ثقافية أو دينية.

- ونص المرسوم بقانون على أنه فى حالة الرغبة فى تأليف حزب سياسى يتقدم المؤسسون بطلب لوزير الداخلية ، وللوزير الحق فى الإعتراض ، وللمؤسسين اللجوء للقضاء الإدارى .

- ولكن وفى ١٦ يناير ١٩٥٣ صدر قرار بحل جميع الأحزاب .

وبعد مرحلة طويلة من نظام الحزب الواحد صدر - القانون ٣٤ لسنة ١٩٧٠ وينص " يعاقب بالحبس وبغرامة لا تقل عن مائة جنيه ولا تتجاوز ألف جنيه كل من أنشأ أو نظم أو أدار جمعية أو هيئة أو منظمة أو جماعة يكون الغرض منها الدعوة بأية وسيلة إلى مناهضة المبادئ الأساسية التى يقوم عليها النظام الإشتراكى أو الحض على كراهيتها أو الإزدراء بها أو الدعوة ضد تحالف قوى الشعب العامل .

- والقانون ٣٤ لسنة ١٩٧٢ والذى تنص مادته الرابعة على معاقبة كل من أنشأ تنظيماً خارج الإتحاد الغشتراكى بصرف النظر عن أهداف هذا التنظيم .

- ثم دعا السادات الشعب للاستفتاء فى ١٥ مايو ١٩٧٤ على ما أسمى " ورقة أكتوبر " وقد جاء فيها " لقد ارتضى الشعب نظام تحالف قوى الشعب العامل إطاراً لحياته السياسية ، وإننا فى معركة البناء والتقدم لأحوج ما نكون لهذا التجمع . ومن ثم فغنى (السادات) أرفض الدعوة إلى تفتيت الوحدة الوطنية بشكل مصطنع عن طريق تكوين الأحزاب .

- فى يوليو ١٩٧٥ عقد المؤتمر القومى العام الثالث للاتحاد الاشتراكى حيث أكد على فكرة التنظيم الواحد ، فقد كان الاتجاه الغالب هو رفض تعدد الأحزاب ، والإبقاء على صيغة الاتحاد الاشتراكى بعد تطويره عبر

فكرة إقامة منابر فى داخله .

- سبتمبر ١٩٧٥ صدر النظام الأساسى للاتحاد الاشتراكى .

- فى يناير ١٩٧٦ تشكلت لجنة مستقبل العمل السياسى لدراسة موضوع المنابر ، وقد تشكلت اللجنة من ١٦٨ عضواً ، وعقدت ١٦ اجتماعاً فيما بين ٢ فبراير و٩ مارس ١٩٧٦ ، واسفرت الاجتماعات عن أربعة إتجاهات رئيسية.

- الأغلبية وعددها ١٣٥ عضواً كانت ترى تطوير الاتحاد الاشتراكى بإقامة منابر ثابتة بداخله مع التحذير من صيغة التعددية الحزبية . وكان مقرر هذه المجموعة د . جمال العطيفى .

- ٣٤ عضواً يرى الإبقاء على الاتحاد الاشتراكى فى صورته الراهنة مع إعطائه الفاعلية من خلال منابر رأى متحركة فى داخله وكان مقرر هذه المجموعة محمد مهدى شومان .

- ٨ أعضاء يرون إقامة تعددية حزبية وكان مقرر المجموعة د . محمود القاضى .

- عضوان يران السماح بإقامة منابر داخل وخارج الاتحاد الاشتراكى وكان مقرر هذا الاتجاه د . عبد المنعم خزيك .

- ١١ نوفمبر ١٩٧٦ فاجأ الرئيس السادات الجميع بأن القى بياناً فى مجلس الشعب بمناسبة افتتاح دور انعقاده الأول إذ قال " لقد إتخذت قراراً تاريخياً يرتبط بكم وبيوم إفتتاح مجلسكم الموقر هو أن تتحول التنظيمات الثلاثة ابتداء من اليوم إلى أحزاب . إن هذا القرار ينطوى على تحول أعمق مما يبدو منه ، وعلى مسئوليات اكثر مما ترى العين من النظرة الأولى " وقال " إن سيطرة الاتحاد الاشتراكى سترتفع بالضرورة نهائياً عن الاحزاب ، وسوف يصبح كل حزب حراً تماماً فى إدارة نشاطه فى حدود القوانين والدستور " .

لكن هذا القرار كان مجرد ثقب صغير فى جدار مصمت من عقلية وممارسات لم تعترف ولم تعرف سوى الحزب الواحد ، ومن ثم فإن هذه التعددية اتت مقيدة بقيود شديدة .. ونقرأ " ما نعيش فيه هو قبول النظام السياسى مبدأ التعددية السياسية فى شكل احزاب سياسية ، ولكن فى أطر وقيود وضوابط معينة تحد من إمكانية تداول السلطة وممارسة هذه الأحزاب لوظائفها المتعارف عليها فى النظم الديمقراطية " .

ونقرأ أيضاً " ظهر مفهوم التعددية السياسية المقيدة فى دول العالم الثالث كنظام وسط ، ارتبط بالنظم السلطوية ، وهو يقع بين التعددية السياسية واللاتعددية سواء أكانت نظام حزب واحد أو نظام غير قائم على الأحزاب السياسية اصلاً ، ويعتبر هذا المفهوم حديث النشأة ولم يأخذ بعد حظه من

التأصيل النظرى ، وقد أشير إليه بعبارات مختلفة مثل : النشاط الحزبى المحدود أو التعددية المراقبة ، أو الديمقراطية المقيدة ، أو التعددية المقيدة " ثم " والتعددية تعنى قبول النظام السياسى بمبدأ التعددية السياسية فى شكل احزاب سياسية ولكن فى إطار قيود وضوابط معينة تحد من إمكانية تداول السلطة وممارسة هذه الأحزاب لوظائفها المتعارف عليها فى النظم الديمقراطية التعددية " ومثل هذا الصنف من التعددية " يفتح عادة الباب لإحتمالات الردة أو التراجع إلى نظام الحزب الواحد "

وليس شرطاً فى إعتقادنا أن يصدر قرار بحل الأحزاب ، وإنما قد يكتفى النظام الحاكم بتحجيم دور الأحزاب الأخرى بحيث يصبح وجودها محدوداً فى مواجهة حزبه الذى قد لا يكون الحزب " الواحد " وإنما الحزب " السيد " .

ولعل هذه الحقائق تطرح للتساؤل هل ترتبط التعددية الحزبية بالضرورة بوجود حالة ديمقراطية فى بلد ما ؟ والإجابة فى إعتقادى هى بالقطع لا . فقد تكون التعددية ستاراً يخفى ديمقراطية هشة ، أو هامشاً محدوداً لهامش ديمقراطى محدود هو الآخر . ولعل هذا يثير ومن جديد ما هو التعريف الحقيقى للديمقراطية ، وما هى حدودها المحددة . وهل هى مجرد مواثيق ومؤسسات أم قيم وممارسات .

لكن البعض يحاول أن يجد المبرر للديمقراطية المقيدة بإيجاد علاقة بينهما وبين الأوضاع الإقتصادية والإجتماعية ، ويتساءل " هل يمكن أن تنشأ الديمقراطية فى مجتمعات لم تحل بالكامل مشاكلها الإجتماعية والإقتصادية " ولعل هذا السؤال يتردد عندنا أيضاً ، ولن نخوض فى جدل حول هذا الموضوع فقط نسأل سؤال مضاداً " هل يمكن أن تحل بالكامل المشاكل الاجتماعية والاقتصادية بدون ديمقراطية حقيقية؟".

وإذا كنا نحمد للرئيس السادات أنه صاحب تجربة التعددية ، فإننا لا نرتضى منه ضيق صدره من المعارضة . وكأنه كان يتصور تعددية مؤيدة ، أو معارضة بلا معارضة . ولقد كانت سرعة نفاذ صبر الرئيس السادات عاملاً ترتبت عليه سلبيات عدة ز

أما نحن فلن نسمح لصبرنا بأن ينفذ . وسوف نواصل معركتنا من أجل الديمقراطية الحقة ، والتعددية الحقة . لكننا نحذر فى ذات الوقت من أن أى تراخ فى حراسة حتى هذا الهامش الديمقراطى أو فى التمسك به والدفاع عنه حتى فى وجه أصحابه ، والعمل بدأب على تطويره وتوسيعه . وأن أى استخفاف بهذا الذى تحقق ، وبهذا القائم قد يفسح المجال لتداعيات غير إيجابية . فقد ثبت دوماً - وخاصة فى بلدان العالم الثالث - أن الهامش الديمقراطى لا يتقدم ، أو حتى لا يبقى كما هو ، ما لم يتواصل عمل مستمر ، وحسوب بدقة ، وخال من المغامرة



والمقامرة غير المحسوبة . ذلك إنه مؤهل ايضاً للتراجع .

× × ×

وعلى اية حال فإننى أعتقد أن هناك عدة مواقف إزاء التعددية المقيدة .

- البعض يرفضها من حيث المبدأ فإما أن تكون خالصة من اية قيود ، وإما .. لا .

- والبعض يخيل إليه إنه ينتقدها لكنه يؤذيها بالمبالغة ، والقفز فوق الممكن وكأنه يقول للجماهير لا تأتى إلينا ، ولماذا تنضم إلى أحزاب لا جدوى من وجودها ؟ إنه يمهد السبيل لانقراض هذه التعددية وحصارها بدفع الجماهير بعيداً عنها .

- والبعض يتقبلها كما هى ، ويكتفى بها ، ويحاول أن يستسلم لسلبياتها .

- أما نحن فنرى أنها معركة طويلة الأمد ، متعددة الجوانب والمراحل ، وإنه يتعين علينا انتقاد ما هو قائم وحراسته فى آن واحد .

وألا يكون إنتقادنا مؤدياً غلى تباعد الجماهير عنا وعنها . وأن نسعى فى ذات الوقت لتوسيعها ودعوة الجماهير كى تشارك معنا فى هذه المعركة .

وباختصار فأننا نرفض القول بأن الهامش التعددى القائم هو لا شئ ونرفض تقبله مستسلمين باعتبار أنه شئ خير من لا شئ .

وندعو إلى تقبل هذا الشئ والقول بحزم بأنه ليس كل شئ . وأن هناك معركة حتمية ومتواصلة من أجل تطويره .

هل أوضحت موقفى ؟

دراســـــة

الإسلام والفنون الجميلة

د. حيدر إبراهيم على

وتكررت أسئلة من قبيل ما هو موقف الإسلام من الرسوم والفنون التشكيلية؟ وما هو موقف الإسلام من المسرح والسينما؟ وما هو موقف الإسلام من الموسيقى والغناء؟ وما هو موقف الإسلام من النحت والتماثيل؟ ومن الواضح أن الإبداع المرتبط بالتجسيد وتقليد الطبيعة يثير بعض الشك حول قبول الدين له لذلك، يبحث البعض عن مبرر وجوده فى مجتمع مسلم ورغم الرقابة الدينية على الكتابة سواء شعرًا أو رواية أو فكر أو فلسفة، فهى إبداعات مباحة إلى أن يصطدم مضمونها مع بعض المسلمات الدينية ويتعامل الفقه الإسلامى والعقيدة الإسلامية، عمومًا، مع وظيفة الفن منفصلة عن معنى الفنون وفلسفتها لذلك يختلف تعريف النشاط الفنى لدى الإسلاميين والمسلمين عن التعريف السائد ويحاول بعض الكُتّاب الإسلاميين وضع فاصلاً من البداية بين التعريفين، بل وإدانة التعريف السائد ولذلك، لم يكن الاهتمام كبيرًا بتطور علم الجمال فى الفكر الإسلامى سواءً من ناحية منهج فلسفى أو نفسى فالفن لديهم لا يُبحث عن مدلوله بعيدًا عن الدين، ولا تحلل بواعث الخلق والإبداع أو قدرة المتلقى على التذوق والفهم وفى الفكر الغربى يحتل علم الجمال موقعًا متميزًا فى الفلسفة، بينما نجد فى كثير من الكتابات

تعتبر الفنون مع العلوم هي أكثر الميادين التي تتوجه نحوها الأسئلة طالبة الفتوى وتحديد موقف الدين الإسلامي منها

• جزء من كتاب «سوسيولوجية الفتوى» للمفكر السوداني د. حيدر إبراهيم، وهو تحت الطبع، وسيصدر قريبا في مصر.

الإسلامية مفهوم ،التصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان، ومنه ينبثق العمل الفنى فى نفس الفنان محمد قطب ١٩٩٥ ١٦ ولذلك، يعرّف ،قطب، الفن الإسلامى بأنه ،ليس هو الفن الذى يتحدث عن حقائق العقيدة مبلورة فى صورة فلسفية، ولا هو مجموعة من الحكم والمواعظ والإرشادات، إنما هو شيء أشمل من ذلك وأوسع إنه التعبير الجميل عن حقائق الوجود من زاوية التصور الإسلامى لهذا الوجود، المصدر السابق، ص ١١٩

وعلى ضوء هذا الفهم يسير الإسلاميون فى تعريف ونقد الفن، لذلك يرفضون التعريفات التى تقدمها فلسفة الجمال فى الفكر الغربى أو الفكر الإنسانى غير الإسلامى ونجد مثل هذا التحليل والتعريف فى كتاب بعنوان ،الإسلام والفنون، ،ومعنى هذا أن تعريف النشاط الفنى بالرجوع إلى مفاهيم الجمال واللهو والمتعة وفيض الطاقة واللذة والترفيه ونحو ذلك، تعريف متهافت، فالأمر أكثر حساسية وأهمية، لما كان يكمن فى طبيعة الوظيفة التى يؤديها الفن فى حياة الناس بصفة عامة، وفى تقريبهم من الحقيقة أو إبعادهم عنها، محمد المجذوب ٢٠٠٤ ١٢

ويضيف الكاتب بأن الفن هو إحدى طرق الاتصال والدلالة بين الناس ، ،وإن تصوير الحقيقة والبحث عنها، هو الغاية النهائية التى يعمد إليها الفن الإسلامى فى دلالاته، ويرى أن هذا الفهم عكس الرؤية الفنية عند علماء الجمال بالذات الغربيين التى ،تبحث عن جمالية الجميل والوقوف على جماليته، أو كشف عوائقه، ص١٣ وتبقى مهمة الفنان المسلم هى السعى للتعبير عن ،الحقيقة المطلقة، وتجسيدها ومن الواضح أن الكاتب يخلط بين معنى ومضمون الفن، وبين وظيفته وغاياته وهذه معضلة الفكر الإسلامى فى الفنون، فهى ليست ذات قيمة فى حد ذاتها ولذلك يمكن أن تنتشر أعمال فنية غير جميلة، ولكنها ،هادفة، أو تدعو لفضيلة ما

يربط كثير من الكتّاب الإسلاميين فى علم الجمال بين اللذة بمعناها الحسى والمدان دينيًا وبين لافن، ومن هنا يأتى تحريم العديد من أشكال الفنون ولا تعنى اللذة لديهم الفرحة والبهجة حب الحياة (eros) مما يقرب الكثيرين منهم إلى ثقافة الموت والفناء (tatanous) ويجعلهم مشغولين بالآخرة أكثر من عمارة الدنيا ويرى العديد من الفقهاء أن الفنون لهو يبعدهم عن العبادة، ويليهم عن ذكر الله فالموقف من الفن هو فى الحقيقة موقف من الحياة والاندماج فيها ويستدرك بعض الإسلاميين ويرى فى شكر الإنسان لما أعطى الله للحياة والكون من جمال وحسن، هو تعبير فيه تذوق للجمال

يرى بلند الحيدرى أن اختلاف الأمكنة والأزمنة واختلاف اجتهادات الفقهاء المتباينة أدى إلى شيء من الحرية للفنان المسلم وهذه الحرية

تفاعلت مع ما هو قائم من آثار الحضارات فى البلدان التى يصلها الإسلامى مثل الهند وإيران وبلاد ما بين النهرين، وأخذت ثلاثة مسارات اجتهادية رئيسية

أولاً إباحة رسم الحيوانات الخرافية بعد تجريدها من دلالاتها المعنوية والعقدية القديمة

ثانيًا إباحة رسم الحيوانات التى حلل الله صيدها وطبخها وأكلها أو التى أبيح له استخدامها لأغراض الصيد كالطيور والغزلان والكلاب باعتبارها أنها خلقت أصلاً من أجل الإنسان، وأبيح لها قتلها والإفادة من لحمها وجلدها وتسخيرها لأغراضه، فمن الطبيعى أن يباح له تصويرها ضمنًا

ثالثًا إباحة رسم الحيوانات المركبة والتى تقوم على مزج ما بين أعضاء كائنات مختلفة

ويختم قوله ،الإسلام لم يحرم الرسم، ولكن المسلمين هم الذين حرموه ومازال بعضهم يحرمه حتى اليوم، بلند الحيدرى ١٩٩٠ ٤٣ ٤٤

• • •

النحت والرسم

يستند دعاة تحريم الرسم والنحت والتصوير إلى الأحاديث، ولم يذكروا أى آية قرآنية تصريحًا أو تأويلاً وقام حكمهم الشرعى أساسًا على الحديث الذى رواه البخارى حيث يقول رسول الله ،إن أشد الناس عذابًا يوم القيامة المصورين، وفى رواية أخرى ،أشد الناس عذابًا يوم القيامة الذى يضاهى خلق الله،، وحديث ،إن الملائكة لا تدخل بيتًا فيه الصور، ولم يجهد السلفيون والمتعصبون دينيًا أنفسهم فى تفسير الحديث أو استخراج أى حكمة لهذا العذاب الشديد وكان مبررهم أنها قد توحى بالشرك أو العودة إلى عبادة الأوثان

ومن الواضح أن المقصود أن يكون قصد الفنان من عمله المساس بالعقيدة وليس إبراز قدراته الفنية ونشر الجمال وإبهاج العين والروح وتحريم التماثيل فى فجر الإسلام كان خشية الشرك العبادة وقرب المسلمين من عبادة الأصنام والأوثان فقد اختلف لاحقًا الغرض من النحت والرسم وفى نفس الوقت لا يحاول الفنانون المضاهاة بخلق الله ويفرق بعض الفقهاء بين التصوير الشمسى والصور المجسمة، فيحللون الأول باعتباره من ضرورات الزمن للاستفادة فى الصور فى البطاقات مثلاً ويقولون بأن النهى قصد به التصوير المجسم أو بالتالى ينطبق عليه حديث ،إن الملائكة لا تدخل البيوت التى بها صور للبشر،

يدافع البعض عن الفنون البصرية وبالذات النحت والتصوير بالقول

أن أنصار التحريم وُقفوا عن أخطاء ضبط المصطلحات فقد خلطوا بين العمل الفنى والوثن، وبين الأثر التاريخى والصنم، كما خلط بين المصورين أبان فترة الجاهلية والمصورين فى العصور الحديثة فعلى سبيل، يفرق المؤرخون واللغويون بين كلمة صنم ووثن، فالأخير هو ما كان له جثة من خشب أو فضة ينحت ويعبد، أما الصنم فهو الصورة بلا جثة أو كل ما يعبد من دون الله عند الوثنيين وهنا قد يتداخل المصطلحان ويقفان تحت تسمية الأنصاب هدى مكاوى ٢٠٠١ ١٠٤ والمهم معرفة نوع العلاقة، أى الفرق بين الإنسان الوثنى وعلاقته بالوثن، وبين الفنان وعلاقته بفنه وموقف الجمهور والنقاد وفى هذا وقوع فى خطأ عدم ضبط المصطلحات وذلك حين اعتبروا .كل ما هو نحت وثنًا سواء عُبِدَ أو صُنِعَ من أجل الفن والإحساس بالجمال أو تحول إلى اثر تاريخى. المصدر السابق، ١٠٣

ذكر بعض الفقهاء معايير لعدم حرمة التماثيل، غير المبدأ السائد عن حكم الفن حلاله حلال وحرامه حرام فقد اقترح الدكتور الحسينى أبو فرحة بجامعة الأزهر شروطًا غريبة لكى يكون التمثال إسلاميًا ولابد من توافرها جميعًا، وهى

١ ألا يكون بالحجم الطبيعى

٢ أن يكون من مادة غير صلبة وغير دائمة كالحديد والنحاس والخشب

٣ ألا يكون كامل الأجزاء

٤ أن يعتمد على التجريد ولا التجسيد

وهذا قريب من مطلب الشيخ القرضاوى .بأن كل امتهان للصور يجعلها حلالاً، فكل تغيير فى الصورة يجعلها أبعد عن التعظيم، وأدنى إلى الامتهان، ينقلها من دائرة الكراهية إلى دائرة الإباحة. عن هدى مكاوى، ٩٤، والقرضاوى الحلال والحرام

جاء فى بيان الدكتور على جمعة مفتى الجمهورية حول ما أثير بشأن التماثيل ما يلى

.إلى الذين اهتموا بالتماثيل من دون مشكلات المسلمين اهتمت كثير من الأقلام بمسألة التماثيل وكتب فيها الكاتبون بأشياء أقل ما يقال فيها إنها بسيطة تخالف العمق فى بعض الأحيان، وتخالف الفتوى التى يناقشونها فى كثير من الأحوال، وتلتزم مذاهب وآراء وأفكارًا ما أنزل الله بها من سلطان.

وتريد دار الإفتاء المصرية أن تبين ما يلى بهذا الشأن عملاً بمهمة البيان التى تقوم بها، وحتى ينتهى الإخوة المهتمون بهذه المسألة عن شغل بال الناس من ناحية، وعن الخلط فى الأمور من ناحية أخرى

١ هناك فارق بين المسألة والقضية فمسائل الفقه بلغت أكثر من

مليون ومائتى ألف مسألة منها مسألة التمثال الكامل هذه ومنها دخول دورة المياه بالرجل الشمال والخروج منها باليمين ومنها حرمة الخمر والخنزير والدعارة والعرى فمبنى الدين افعل ولا تفعل

٢ وهناك فارق بين القطعى والظنى فحرمة الخمر قطعية وحرمة التدخين ظنية ومحل اختلاف، وقد يقوى الخلاف بين الأئمة المجتهدين العظام، وقد يقل حتى يكون الخلاف شاذاً، إلا أنه لا يزال هناك خلاف

٣ وهناك فرق بين الشاهد والغيب، أما الشاهد فهو هل صنع التماثيل الكاملة حرام؟ وفيها خلاف فقهى مشهور معلوم فذهب الجمهور إلى الحرمة وانتشر هذا عن المسلمين سلفًا وخلفًا، حتى أثر فى فنونهم وآدابهم، وأبدعوا الخط العربى والزخرفة والفن الإسلامى، وهناك رأى أنها مباحة، وأن التحريم معلل بالعبادة، والقاعدة المنسية التى يتجاهلها المناقشون أنه إنما ينكر المتفق عليه، ولا ينكر المختلف فيه، وأن من فعل المختلف فيه فليقلد من أجاز، وبهذه القواعد نشأت قاعدة التعايش حتى أنه لو اعتقد أحدنا أن شيئًا ما حرام، حتى لو كان متفقًا عليه كالعرى والخمر، فإنه يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ولا يدمر ولا يفجّر فما بالك بالمختلف فيه أما الغيب فهو مسألة أخرى، فهب أن الكلب طاهر كما قالت السادة المالكية، أو أن التماثيل حلال كما قال بعض النحاتين والصحفيين معتمدين على قول هنا أو هناك، فهل ،تدخل الملائكة بيتًا فيه كلب أو تمثال، هذه مسألة أخرى غيبية، ويريد الناس أن يعلموا قول نقلة الدين كالبخارى ومسلم، لا رأى فلان وعلان من الإخوة المناقشين، والمناقشون لا يسألون عن الملائكة أصلاً، ولا يعنيهم دخولهم وخروجهم، ولا يعنينا نحن أيضًا عقيدتهم التى يقتنعون بها، ولكن ليس لدار الإفتاء ولا لعلماء الدين أن يغيّروا العلم، بل هم أمناء عليه، ثم بعد ذلك من شاء فليأخذ، ومن شاء فليترك

٤ وحرمة التماثيل عند الجمهور هى للتمثال الكامل وليس للصورة الفوتوغرافية، وليست أيضًا للتمثال الناقص، وليست للعب الأطفال، وليس لما لا ظل له، وليس لما يستعمل للإفادة أو للعلم أو للتذكير، وكل هذا محرر فى الفتاوى التى صدرت عبر خمسين سنة

٥ لا أعرف لم تتحول المسائل إلى قضايا، ولا ماذا نفعل فى الخمر والعرى وغيرهما مما خالط الفن، هل نقول بحله فيلعننا الله ويلعننا اللاعنون؟ أو ننقل مراد الله وأجرنا عليه وحده الأهرام ٢٠٠٦/٤/٢



وفى فتوى للشيخ أحمد هريدى مفتى الديار المصرية الأسبق أصدرها فى ديسمبر كانون الأول عام ١٩٦٢م أكد أنه يجوز شرعًا استخدام هذه التماثيل إذا كانت لأغراض علمية مفيدة للمجتمع مع

خلوها من مظاهر التعظيم، وقال إنه لا بأس باتخاذ الصورة التى لا ظل لها، وكذا الصورة المرقومة فى ثوب، ويلحق بها الصورة التى ترسم على الحائط أو الورق قياسًا على جواز تصوير ما لا روح فيه، كالنبات والأشجار ومناظر الطبيعة

ففى رده على طلب من أحد المواطنين فى عام ٢٠٠٤ وهو رجل أعمال يستورد براويز للصور توضع على المكاتب، أو تعلق على الجدران، ويستورد تماثيل بورسلين توضع على المكاتب كهدية، وهى لطيور أو أطفال وغيرها قال الدكتور على جمعة ردًا على هذه الفتوى إنه لا بأس بتداول الصور الفوتوغرافية للإنسان والحيوان لأنها عبارة عن حبس للظل وليس فيها المضاهاة لخلق الله التى ورد فيها الوعيد للمصورين، وذلك ما لم تكن الصور عارية أو تدعو إلى الفتنة

أما التماثيل فتحرم صناعتها والتجارة فيها إذا كانت تامة الأجزاء الظاهرية، ولم تكن هناك مصلحة تدعو إليها، وكانت من مادة تبقى مدة طويلة كالخشب والمعدن والحجر لما رواه البخارى ومسلم عن سعيد بن أبى الحسن قال كنت عند ابن عباس إذ أتاه رجل فقال يا ابن عباس إنى إنسان إنما معيشتى من صنعة يدى، وإنى أصنع هذه التصاوير، فقال ابن عباس لا أحدثك إلا بما سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، سمعته يقول ،من صور صورة فإن الله معذبه حتى ينفخ فيها الروح، وليس بنافخ فيها أبدًا، فربا الرجل ربوة شديدة، واصفر وجهه، فقال ويحك أن أبيت إلا أن تصنع، فعليك بهذا الشجر كل شىء ليس فيه روح، وغير ذلك من الأحاديث التى تدل على حرمة التصوير وقد فسره جمهور الفقهاء بصناعة التماثيل كما هو مفهوم من سياق الحديث السابق، وكما تحرم صناعتها والتجارة فيها، يحرم كذلك اتخاذها واقتناؤها لقول النبى ،لا تدخل الملائكة بيتًا فيه كلب ولا صورة. متفق عليه

هذا إذا كان التمثال كاملاً لا نقص فيه أما إذا كان غير مكتمل بحيث لا يمكن لصاحب الصورة أن يبقى على هيئتها حيًا فإنه يكون جائزًا صناعة وتجارة واتخاذًا لحديث أبى هريرة قال قال رسول الله ،أتانى جبريل عليه السلام فقال لى أتيتك البارحة فلم يمنعنى أن أكون دخلت إلا أنه كان على الباب تماثيل، فمر برأس التمثال الذى فى البيت يقطع، فيصير كهيئة الشجرة. رواه أبو داود والترمذى، وجاء فى حديث ابن عباس موقوفًا ومرفوعًا عند البيهقى وغيره .الصورة الرأس، فإذا قطع الرأس فليس بصورة.

وقد استثنى الفقهاء من حرمة التماثيل ما كان فيه مصلحة، كلعب الأطفال ووسائل الإيضاح فى التعليم، لأن النبى أقر وجود العرائس عند عائشة ، وأجاز إصبغ ابن الفرج من المالكية اتخاذ التماثيل إذا كانت من نحو حلوى أو عجين

على أن بعض العلماء يقصر الحرمة فى التماثيل على ما قصد به مضاهاة خلق الله، وإن كان هذا الكلام قولاً مرجوحًا

وفى رده على الطلب المقدم من هانى عاشور شرقاوى المقيد برقم ١٥٤٥ لسنة ٢٠٠٥ حول مدى مشروعية تجارة التحف والتماثيل والأنتيكات والبرديات من خلال بازار سياحى، كرر الدكتور على جمعة فتواه مؤكدًا أنه لا مانع شرعًا من تجارة التحف والأنتيكات والبرديات من خلال بازار سياحى، أما التماثيل الكاملة فلا يجوز صنعها ولا بيعها ولا شراؤها ولا اقتناؤها، لما ورد فيها من النهى الوارد عن رسول الله الأهرام ٢٠٠٦/٤/٢

أما فضيلة الشيخ جاد الحق على جاد الحق شيخ الأزهر السابق رحمه الله فقد أفتى فى ١١ مايو ١٩٨٠ عندما كان مُفتيًا لمصر بأنه يكون الاحتفاظ بالآثار ضرورة سواء كانت تماثيل أو رسومًا أو نقوشًا فى متحف للدراسات التاريخية، وذلك من الضرورات الدراسية والتعليمية، وبالتالى لا يحرمها الإسلام لأنها لا تنافيه بل تخدم غرضًا علميًا وعقائديًا إيمانيًا حث عليه القرآن، فكان ذلك جائزًا وإن لم يصل إلى مرتبة الواجب

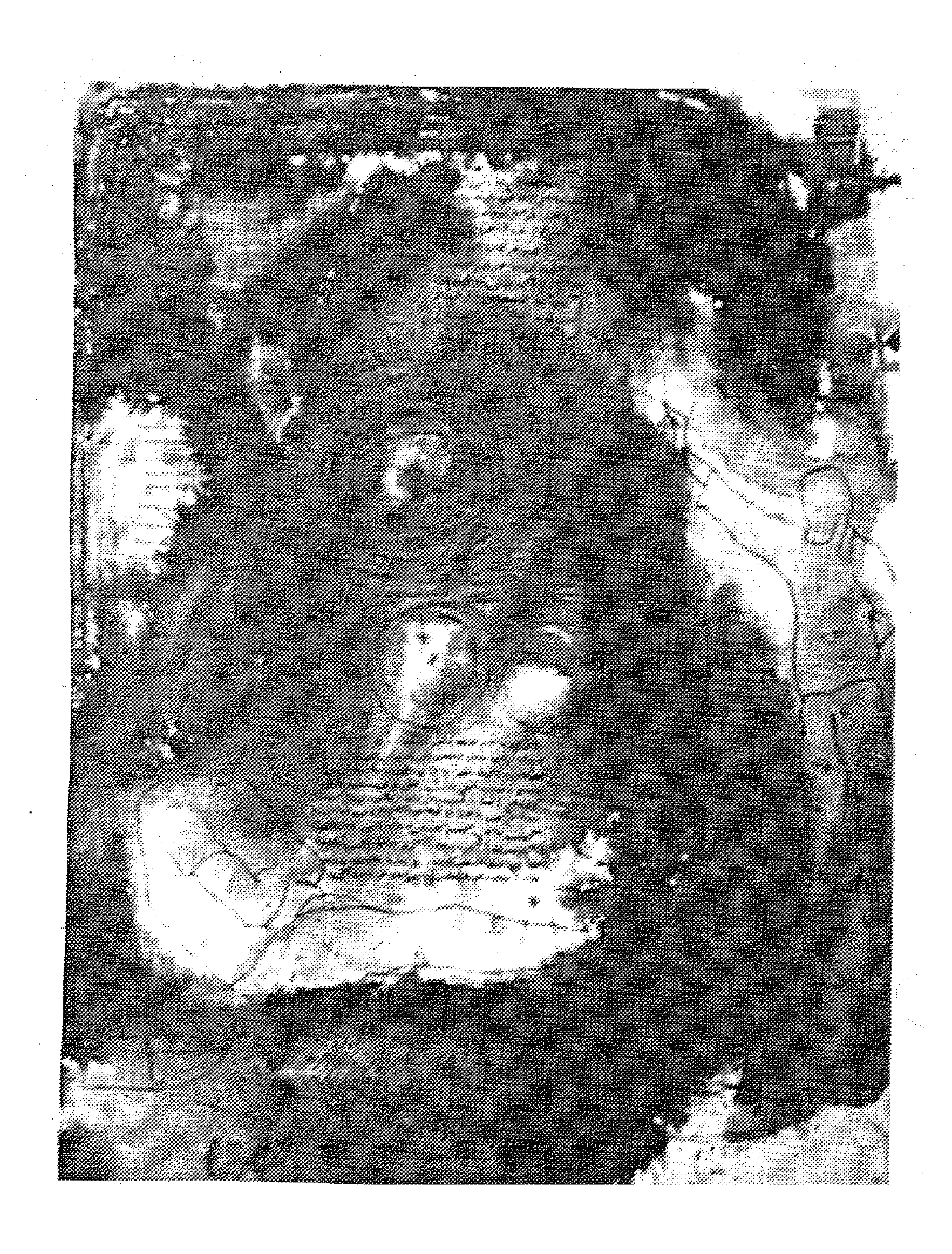
بينما يحرم وضع التماثيل فى المساجد أو حولها، وتحرم الصلاة فى المتاحف حتى لا تشتبه الأمور وتؤول إلى عبادتها الأهرام ٢٠٠٦/٤/٢

• • •

أصدر مفتى الديار المصرية فى ٤ ١٢ ٢٠٠٥ فتوى رقم ٨٦ ، جاءت ردًا على سؤال .هل وجود التماثيل فى المنزل لمجرد الزينة حلال أم حرام؟.

وكانت الفتوى التى تجيب عن السؤال كالآتى روى البخارى ومسلم عن مسروق قال دخلنا مع عبدالله بيتًا فيه تماثيل، فقال لتمثال منها تمثال من هذا؟ قالوا تمثال مريم قال عبدالله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم .إن أشد الناس عذابًا يوم القيامة المصورون، وفى رواية .الذين يصنعون هذه الصور يُعَذَّبون يوم القيامة، يقال لهم أحيوا ما خلقتم. فهذا النص صريح فى أن صنع التماثيل معصية، وعليه فلا يجوز تزيين المنزل بالتماثيل، والله سبحانه وتعالى أعلم وقد انتهت الفتوى عند هذا الحد الحياة ١٤ ٦ ٢٠٠٦

ونشر د جابر عصفور مقالاً حول الموضوع، عنوانه .فتوى صادمة جاء فيه .تابعت الصدام المتسع بين المفتى والمثقفين الذين رأوا فى فتواه عن التماثيل اعتداء على حرية الإبداع وتضييقًا يقترن بالتشديد والرجوع إلى الوراء، كما رأى فريق ثان فى الفتوى خللاً فى القياس، وإيثارًا للتحريم على الإباحة، وتجاهلاً للسياقات التاريخية ومتغيراتها ورأى فريق أخير فى الفتوى انقطاعًا عن الميراث العقلانى الذى رآه الإمام محمد عبده مفتى الديار



المصرية ١٨٤٩ ١٩٠٥ الذى عرف بتسامحه الدينى من ناحية، وسعة أفقه الاعتقادى من ناحية ثانية، وحرص على عدم تناقض الدين والعلم والمدنية من ناحية أخيرة.

ويضيف .وفى تقديرى أن فتوى المفتى لا تعبّر عنه من حيث هو فرد متعين، يشبه فى ذلك الآلاف غيره من علماء المسلمين الذين يجتهدون فى فهم دينهم، وإنما هو فرد بصيغة الجمع أعنى ممثلاً لمؤسسة دينية، ونائبًا عنها فى مجال الفتوى، وفتواه من هذا المنظور تصدر عن .ذات مجاوزة للفرد، وتستدعى ما تنتسب إليه، أو يتوافق معها، من تيارات يمكن اختزالها فى تيارين أساسين، لا تخلو العلاقة بينهما من تضاد وصراع وهما تياران موجودان فى الحياة الفكرية والاعتقادية فى الثقافة العربية عمومًا، والمؤسسة الدينية الرسمية أو غير الرسمية فى مصر خصوصًا، سواء من حيث هى بعض الثقافة المحيطة التى تتبادل وإياها التأثر والتأثير، أو من حيث هى استجابة لمتغيرات فاعلة، ومجموعات ضغط قوية، تُسهم فى توجيهها وتضييق أو توسيع مداراتها أما التيار الأول فينطوى على اتجاه ماضوى، اتباعى، حَرْفى فى الالتزام بالنص، غير مؤمن بجدوى التأويل الذى يوائم بين الثوابت والمتغيرات بما يؤكد معنى اليسر لا العسر، ومواكبة العصر فى تجدده وتدافع تحدياته، ويتميز التيار الثانى النقيض بتوجهه العقلانى الذى لا يتقوقع فى المدار المغلق للقياس على الماضى فى كل الأحوال، بل يبدأ من تأويل الماضى بما يدعم الاتجاهات الإيجابية فى الحاضر الصاعد نحو المستقبل، ويقيس على وجود المستقبل حركة الحاضر فى علاقته التأويلية بنصوص الماضى.

ويواصل .وللأسف، فإن التيار الغالب على المؤسسة الدينية الرسمية هو التيار الماضوى الذى يغلب عليه الاتباع لا الابتداع، والذى يستريب فى الاجتهاد والمغايرة، بينما لا يزال التيار العقلانى مهمشًا، مقموعًا فى غير حال، صحيح أن رجالاً من أمثال محمد عبده وتلامذته والمنتسبين إلى عقلانيته الدينية ظلوا، ولا يزالون، يعملون على توسيع دوائر الاجتهاد والاختلاف، ولكنهم كانوا يصطدمون، ولا يزالون بالجامدين الحرفيين من رجال الدين لا يزالون يناصبون المختلفين العداء.

ويسرد تاريخ الظاهرة بقوله .ودليل ذلك الوجود الفاعل لما يسمى .جبهة علماء الأزهر. التى بدأت بصفتها جمعية خيرية أنشئت سنة ١٩٤٦، وأخذت على عاتقها مناهضة البدع والأهواء ودسائس الإلحاد، وكان أول إسهامها فى الحياة الثقافية، الموقف المضاد الذى اتخذته من المرحوم محمد أحمد خلف الله، صاحب رسالة .القصص الفنى فى القرآن. سنة ١٩٤٧، وتأجيجها نار الاتهام بالكفر الذى أدى بالجامعة إلى إلغاء مناقشة الرسالة، والرسالة نفسها،

وفصل الرجل، أو نقله إلى وزارة المعارف، وعدم السماح له بالعودة إلى الجامعة التى كان معيدًا فيها، إلا بعد أن تخلى عن أطروحته لدرجة الدكتوراة واستبدل موضوعًا علميًا آمنًا بالبحث المحاط بالمتفجرات الموقوتة فى قضية القصص الفنى فى القرآن»

«وأسهمت فى زيادة وطأة العاصفة التى هبّت بسبب كتب نصر حامد أبو زيد ومحاولته دراسة الخطاب الدينى الذى هو خطاب بشرى ونقده وقاومت الجبهة محاولة وزير الأوقاف المستنير محمود زقزوق منع المتطرفين من السيطرة على دور العبادة، وأصدرت بيانًا بتكفير كتب حسن حنفى معترضة بشدة على دعوة عميد كلية أصول الدين له، فى آذار مارس ١٩٩٧، إلى الإسهام فى ندوة أقامتها الكلية عن شيخ الأزهر الأسبق محمود شلتوت الذى عرف بعدد من اجتهاداته التى خالف فيها العناصر الأكثر محافظة فى الأزهر» صحيفة الحياة ٢١ ٦ ٢٠٠٦

●●●

التماثيل

أكدت حركة «طالبان» أنها بدأت فى تحطيم التماثيل الموجودة فى ولايات أفغانية عدة، تنفيذًا لأمر من زعيمها ملا محمد عمر، وأبلغ وزير الثقافة والإعلام فى الحركة ملا قدرة الله الصحافيين أن تحطيم التماثيل بدأ فى كابول وباميان وهراة وقندهار وغزنة، مؤكدًا أنه سيتم تحطيم كل التماثيل

وكان ملا عمر أصدر أمرًا بتحطيم التماثيل، مما أثار قلقًا عالميًا على التراث الحضارى لأفغانستان، وخصوصًا التماثيل التى تعود إلى الثقافة البوذية، وتعتبر باميان وهى معقل شيعى تقليدى، أهم المناطق الأثرية فى أفغانستان، حيث نحت تمثالان لبوذا فى الصخور

ونقلت وكالة الأنباء الإسلامية الأفغانية عن ناطق باسم زعيم الحركة فى معقلها فى مدينة قندهار جنوب البلاد، أن «لا سبيل إلى بقاء التماثيل» بعدما أمر زعيم الحركة بتدميرها، وكان زعيم «طالبان» اعتبر أن «الاحتفاظ بمثل هذه التماثيل مخالف للشريعة والإسلام أمر بإزالة التماثيل» مضيفًا أن «بعض الناس يؤمنون بهذه التماثيل ويصلون لها وهى معتقدات لا يمكن أن نقرها»

وفى تهمة لفتت أنظار المراقبين، أعلنت السفارة الأفغانية فى طهران والتى تمثل نظام الرئيس المخلوع برهان الدين ربانى المناهض لـ «طالبان» أن عملية تدمير التماثيل «تغطى عملية تهريب منظمة لقطع أثرية» وأفادت السفارة فى بيان أن «الكل يعلم فساد قادة طالبان وتورطهم فى شبكات تهريب القطع

الأثرية الأفغانية وأن الأمر الصادر عن ملا عمر ليس له أى مبرر دينى، ولكنه يغطى عملية تهريب منظمة لقطع أثرية،

وأضاف البيان أن ،هذه التماثيل تمثل بالنسبة إلى أفغانستان، رمزًا تاريخيًا عريقًا وثقافة غنية، إن الشعب المسلم يحظى بقدر من الإيمان لا تنال هذه التماثيل، ودعت السفارة ،المجتمع الدولى والبلدان الإسلامية ومنظمة اليونسكو إلى منع تدمير هذه الآثار، الحياة ٢/٣/٢٠٠١

الرأى فى ملحق تى فى طالب مجمع البحوث الإسلامية ،هيئة كبار العلماء بالأزهر، حركة طالبان الأفغانية بالتوقف الفورى عن تدمير الآثار البوذية القديمة والرجوع عن الفتوى الصادرة بهذا الشأن لما يترتب عليها من فتن داخل العالم الإسلامى وتشويه صورة الإسلام فى الخارج وبعد مناقشات طويلة دارت بين كبار العلماء أكد المجمع فى بيان له أن إقدام طالبان على هذا الفعل يسىء إلى الإسلام والمسلمين ويثير الفتن، ولا يحقق مصلحة المسلمين خاصة بعدما أثاره من ردود أفعال سيئة انعكست على صورة الإسلام والمسلمين فى العالم كله وما وقع من اعتداءات على كتاب الله فى أبلغ إساءة للقرآن من المتطرفين البوذيين والهندوس ردًا على قرار طالبان، فى الوقت الذى تشير فيه منظمة اليونيسكو إلى إمكان المطالبة بمحاكمة طالبان دوليًا باعتبار تلك جريمة حرب

ويتناقض موقف الأزهر مع موقف وفد منظمة المؤتمر الإسلامى الذى رعته قطر وضم الدكتور نصر فريد واصل مفتى مصر، الذى قال بعد عودته إن علماء طالبان قالوا إنه ثبت لديهم من شهود ورؤساء محاكم أن التماثيل التى حطموها تعبد كأصنام من زوار وسياح خصوصًا إيطاليين شوهدوا وهم يسجدون لها، وفى ضوء هذا اجتمع قادة الحركة الدينيون وقرروا إصدار فتوى تقضى بإزالة المنكر الشرق الأوسط ١٦/٣/٢٠٠١

أفتى الدكتور يوسف القرضاوى ،بأن التماثيل التى صنعها الأقدمون قبل الإسلام تمثل تراثًا تاريخيًا ومادة حية من مواد التاريخ لكل أمة فلا يجوز تدميرها وتحطيمها باعتبار أنها محرمات أو منكرات يجب تغييرها باليد، ورأى أنها تماثيل الأقدمين دلالة من نعمة الله تعالى على الأمة الذى هداها للإسلام وحررها من عبادة الأصنام.

وقال القرضاوى فى أحدث فتوى ،إن للإسلام حكم معروف فى إقامة التماثيل أو صنع الصور المحسنة وهو التحريم الذى نصت به أحاديث نبوية كثرت وأستفاضت واتفق عليها علماء الأمة السابقون وإن اختلفوا فى الصور غير المجسمة أو التى لا ظل لها حسب تعبيرهم، لكنه لفت إلى ،إن هذا كله يتعلق

بالتماثيل التى يصنعها المسلمون بعد أن مَنّ الله عليهم بالإسلام وعرفوا منه الحلال من الحرام، وشدد على .أن التماثيل التى صنعها قبل الإسلام هى تراث تاريخى

بعد ذلك طار الشيخ القرضاوى على متن طائرة خاصة إلى قندهار موفدًا من دولة قطر رئيس منظمة المؤتمر الإسلامى ومعه عدد من علماء الدوحة، وقد لحق بهم وفد مصرى ترأسه د نصر فريد واصل مفتى الديار المصرية الذى كلفه الرئيس مبارك بعد مناشدات دولية له بأهمية تدخل مصر وصرح بأن التماثيل أو صنع الصور المجسمة حرام، ولكن هدمها خطأ كبير؛ لأنها دلالة على نعمة الله تعالى على الأمة التى هداها الله للإسلام وحررها من عبادة الأصنام الأهرام العربى ٢٠٠١/٣/٢٤

وفى القاهرة قال الأستاذ فهمى هويدى إن تدمير تماثيل بوذا فى أفغانستان لا يتفق مع طبيعة الإسلام الذى يحترم عقائد غير المسلمين، وأشار إلى أن .الإسلام حريص على احترام ثقافات الآخرين حتى لو كانت تشتمل على عقائد مخالفة لعقيدة الإسلام والدليل هو استمرار وجود المجوس وعبدة البقر فى بلاد المسلمين كما أن المسلمين لم يحطموا أى تماثيل فى البلاد التى فتحوها مثل الأندلس وغيرها. وعزا هويدى تحطيم التماثيل فى أفغانستان إلى .ضيق أفق. الحكام فى حركة .طالبان. وتفشى .الأمية الثقافية والافتقار إلى البعد الإنسانى.، وقال إن هذا .لا علاقة له بإصلاح البلد، ولكنه التعامل مع السهل. الحياة ٢٠٠١/٣/٢

وأجمع العلماء على حرمة التماثيل التى تصنع من أجل العبادة والتعظيم ففى سؤال عن تمثال أبى الهول، أجاب الدكتور صبرى عبد الرءوف رئيس قسم الدراسات الإسلامية بجامعة الأزهر

.إنه لو كان الغرض التعظيم، فهو حرام، وإن كان الغرض أن يكون علامة من علامات الحضارة المصرية القديمة، وبيان معتقدات المصريين القدماء، فلا حرج من ذلك، لأنها تعتبر من وسائل الإيضاح. الحياة ٢٠٠١/٣/٢

وكانت إيران قد أدانت تدمير تماثيل بوذا، ودعت رئيس منظمة اليونيسكو اليابانى كويشيرو ماتسورا إلى نقل .احتجاج العالم من أجل حماية هذه الآثار العظيمة. وبدورها دعت .اليونيسكو. طالبان إلى التخلى عن القرار

وفى القاهرة استغرب مفتى مصر الدكتور نصر فريد واصل إعلان حركة .طالبان. إزالة كل التماثيل الأثرية التى تعود إلى حقبة ما قبل الإسلام، وقال إنها .مجرد تسجيل للتاريخ وليس لها أى تأثير سلبى على عقيدة المسلمين. وقارن واصل بين التماثيل الموجودة فى أفغانستان والآثار الفرعونية فى مصر مؤكدًا أن الإبقاء عليها .ليس حرامًا، خصوصًا أنها تدر مصالح اقتصادية للبلد

الإسلامى من خلال تنشيط السياحة فيه،، وأشار واصل إلى ما ذكره القرآن الكريم من قصص الأولين ومنهم مشركون ،لكى نتخذ منهم العبرة والعظة، مضيفًا أن هذه القصص باقية ومعروفة على رغم غياب أصحابها المشركين منذ آلاف السنين، وتابع ،قياسًا عليه فإن الآثار إذا كانت تدخل تحت مبدأ تلك آثارهم تدل عليهم، فلا مانع شرعًا من الإبقاء عليها، ولا يجوز الأخذ بظواهر النصوص، ولاحظ ،واصل، أنها كانت موجودة فى كل العصور السابقة على دخول الإسلام أفغانستان ثم استمرت ولم يحطمها أحد من حكام أفغانستان الإسلامية لأنهم لم يروا فيها ضررًا على عقيدة المسلمين، وإنما هى مجرد آثار وتساءل ،ألم يكن يحكم أفغانستان طوال القرون العشرة الماضية مسلمون حتى جاءت حركة طالبان؟، وأضاف واصل ،إذا كان هناك من البوذيين من يعبد تلك التماثيل ويخشى أن يؤثر ذلك على عقيدة المسلمين أو يقوى جانب غير المسلمين عليهم، جازت إزالتها، لكنه اشترط أن يتأكد هذا الضرر على العقيدة من قبل علماء الإسلام الثقات فى أفغانستان نفسها ،لأنهم هم الذين يعايشون المشكلة وهم الأقدر على علاجها وبعد التأكد من أن الدستور يحمى الطوائف الدينية هناك ويمنحها حريتها الدينية تأسيسًا على قاعدة ،لا ضرر ولا ضرار، الحياة ٢/٣/٢٠٠١

وفى حوار مع الشيخ على جمعة

يجوز التصوير الشمسى للإنسان أو الحيوان إذا كان لأغراض علمية مفيدة تعود على المجتمع بالنفع مع خلوها من مظاهر التعظيم

وأكد أنه ورد فى التصوير أحاديث كثيرة، منها ما رواه البخارى عن أبى زرعة قال دخلت مع أبى هريرة دارًا بالمدينة فرأى فى أعلاها مصورًا يصور فقال سمعت رسول الله ،ومن أظلم من ذهب يخلق كخلقى فليخلقوا حبة وليخلقوا ذرة، قال فى فتح البارى شرح صحيح البخارى قال ابن بطال فهم أبو هريرة أن التصوير يتناول ما له ظل وما ليس له ظل، فلهذا أنكر ما ينقش فى الحيطان

قلت هو ظاهر من عموم اللفظ ويحتمل أن يقصر على ما له ظل من جهة قوله كخلقى، فإن خلقه الذى اخترعه ليس صورة فى حائط، بل هو خلق تام، ومنها ما رواه البخارى عن عائشة قالت ،قدم رسول الله من سفر وقد سترت بقرام لى على سهوة لى فيها تماثيل، فلما رآه رسول الله هتكه وقال أشد الناس عذابًا يوم القيامة الذى يضاهون بخلق الله، قالت فجعلناه وسادة أو وسادتين قال فى فتح البارىَ واستدل بهذا الحديث على جواز اتخاذ الصور إذا كانت لا ظل لها، وهى مع ذلك مما يوطأ ويداس أو يمتهن بالاستعمال كالمخاد والوسائد

ومنها ما رواه البخاري عن زيد بن خالد عن أبى طلحة قال إن رسول الله قال ،إن الملائكة لا تدخل بيتًا فيه صورة إلا رقمًا فى ثوب، قال فى فتح البارى قال ابن العربى حاصل ما فى اتخاذ الصور أنها إن كانت ذات أجسام حرام بالإجماع، وإن كانت رقمًا فأربعة أقوال الأول يجوز مطلقًا على ظاهر قوله فى حديث البخارى إلا رقمًا فى ثوب والثانى المنع مطلقًا حتى الرقم الثالث إن كانت الصورة باقية الهيئة قائمة الشكل حرم، وإن قطعت الرأس أو تفرقت الأجزاء جاز قال وهذا هو الأصح الرابع إن كان مما يمتهن جاز، وإن كان معلقًا لم يجز وقال صاحب الهداية ولا يكره تمثال غير ذى روح؛ لأنه لا يعبد، وعلله صاحب العناية بما روى عن ابن عباس أنه نهى مصورًا عن التصوير، فقال كيف أصنع وهو كسبى، قال إن لم يكن بد فعليك بتمثال الأشجار، الذى نختاره أنه لا بأس باتخاذ الصورة التى لا ظل لها، وكذلك الصورة إذا كانت رقمًا فى ثوب، ويلحق بها الصور التى ترسم على حائط أو نحوه أو على الورق قياسًا على تصوير ورسم ما لا روح له كالنبات والأشجار ومناظر الطبيعة وبناءً على ذلك يكون الرسم والتصوير الشمسى المعروف الآن للإنسان والحيوان وأجزائهما إذا كان لأغراض علمية مفيدة تنفع المجتمع وتعود عليه بالفائدة مع خلوها من مظاهر التعظيم ومظنة التكريم والعبادة حكمه حكم تصوير النبات والأشجار ومناظر الطبيعة وغيرها مما لا حياة فيها وهو الجواز شرعًا ومما يذكر يعلم الجواب عن السؤال الأهرام ٢/٤/٢٠٠٦

أصدرت محكمة إسلامية فى الهند فتوى بقتل رسامىّ الكاريكتير، ورصد أحد الأثرياء مبلغًا ضخمًا لكل من يقتل رسامًا من الذين أساءوا إلى الرسول إذاعة مونت كارلو ٢١/٢/٢٠٠٦

aaa

أحكام الغناء والسماع

كانت الأولوية فى الفقه والفتوى لموضوعات الموسيقى والغناء والسماع فى مجال الأسئلة وتحديد الحلال والحرام فظهرت دراسات كثيرة كرسائل فى الغناء للفقهاء المسلمين المشهورين، وأفردوا لها أحيانًا مؤلفات مستقلة أو غير مستقلة ضمن مؤلفاتهم الفقهية العامة، تحت عنوان المكاسب المحرمة، ويكتب الفضلى عن هذه الآراء ،التى اعتادوا أن يضعوها مدخلاً لكتاب التجارة على أساس أن الغناء من الأفعال المحرمة، والتكسب بالمحَرَّم محرَّم، فبحثوا منطلقين من هذا حكم الغناء بوضعه فعلاً من أفعال المكلف، وحكم استماعه وتعلّمه وتعليمه وحضور مجالسه، وتكسب المغنين والمغنيات به، وشراء القيان والجوارى المغنيات وبيعهن، وصنع آلات الطرب التى تستعمل معه وبيعها وشرائها واستعمالها

إلخ ، عبد الهادى الفضلى ١٩٩٨ ٣٦

اعتمد أغلب دعاة التحريم والمنع على تفسير آيات لهو الحديث بأن المقصود بذلك الاستماع إلى الغناء ويستدلون بالآية الكريمة ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ سورة لقمان آية ٦ البخارى كتاب الأشربة ، وبالآية الكريمة ﴿أَفَمِنْ هَٰذَا الْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ ٥٩ وَتَضْحَكُونَ وَلَا تَبْكُونَ ٦٠ وَأَنتُمْ سَامِدُونَ﴾ سورة النجم ٥٩ ٦١ ويفسر عكرمة عن ابن عباس السمود هو الغناء بلغة حمير إحدى قبائل العرب يقال أسمدى لنا يافلانة أى غنى لنا كتاب الأدب باب ٥٢ وبالآية الكريمة ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ﴾ سورة يونس ٣٢ فقالوا مادام الغناء ليس من الحق فهو إذن من الباطل عمرو عبد الكريم ١٩٩٥ ٦٢ أورده عن ابن القاسم عن مالك

يستشهد مانعو الغناء والموسيقى بأحاديث كثيرة ففى صحيح البخارى ، عن أبى مالك الأشعرى أنه سمع النبى يقول ،ليكونن من أمتى قوم يستحلون الحرى والحرير والخمر والمعازف،، وأيضًا ما رواه أحمد عن أبى أمامة الباهلى أن رسول الله قال ،تبيت طائفة من أمتى على أكل وشرب ولهو ولعب، ثم يصبحون قردة وخنازير فيبعث على أحياء من أحيائهم ريح فتنفسهم كما نفست من كان قبلهم باستحلالهم الخمر وضربهم الدفوف واتخاذهم القينات، وأضاف المحرمون للغناء والموسيقى أدلة من أقوال المذاهب لدعم حججهم فقد روى أن الإمام مالك نهى عن الغناء واستماعه، وأنه إذا اشترى شخص جارية فوجدها مغنية، كان له ردها بالعيب وقال حسب ابن عبد البر فى الكافى بإسقاط شهادة من يسمع الغناء أو يغشى المغنيين وصرح الشافعى فى كتاب ،الأم، ،بأن الرجل الذى يغنى فيتخذ الغناء صناعة لا تجوز شهادته، وذلك لأنه من اللهو المكروه الذى يشبه الباطل، ولم يختلف الإمام أحمد بن حنبل كثيرًا، وكان الإمام أبو حنيفة متشددًا فى موقفه، ونقل عنه تحريم سماع الملاهى كلها مثل المزمار والدُّف وحتى الضرب بالقفيب باعتباره معصية يوجب الفسق وترى به الشهادة عمرو عبدالكريم، ٦٢ ٦٤

كان المحرمون من فقهاء السنة يبنون دليلهم على اعتبار الغناء لهوًا وهذا أقوى سند فى تحريمهم للغناء

ويرى الشيخ القرضاوى أن أدلة المحرمين من القرآن والسنة وبعض السلف لا تقوم على سند سوى الحديث المرفوع ،أن لهو الحديث، هو الغناء، ولم يثبت ذلك عن النبى وصح عن ابن مسعود قوله هو والله الغناء ويتساءل القرضاوى سلمنا أن لهو الحديث هو الغناء، فأين وجه الدلالة فى الآية على

تحـريم الغناء؟ إن الآية لم تذم مطلق لهو الحديث، ولكنها ذمت من يشـتـريه أى تستحبه ويختاره ليتخذه وسيلة إضلال وصد عن سبيل الله، ويزيد على ذلك أنه يتخذ هذا السبيل هزوًا، يسخر منها، ويستهزئ بها، وهذا لا يصدر عن مسلم، القرضاوى ١٩٩٦ ٢٨٠

وهذا لا يعنى التحريم مطلقًا، إلا إذا القصد اتخاذ الغناء واللهو عامة لصد الناس عن القرآن، ويلهيهم عن فرائض الإسلام، فهذا يطلق عليه أنه يشترى لهو الحديث ليضل عن سبيل الله ولكن الشيخ القرضاوى لا يكمل موقفه المتحرر حتى النهاية فهو يفتح بابًا للتأويلات والتفسيرات المتزمتة والمتخلفة، حين يواصل وهذا يمكن تطبيقه على بعض الذين يشرفون على الإعلام والمخططين له فى بلادنا العربية والإسلامية، فقد جعلوا من أهدافهم تمييع النفسية المسلمة، بإضعاف مقاومتها وخلخلة إرادتها، وزلزلة صلابتها، وشغلها عن الالتزام بالإسلام الحق، الذى يقاوم كل باطل، وكان الغناء بمضمونه وألحانه وموسيقاه وطريقة أدائه من أعظم أدواتهم فهم يشترون لهو الحديث ليصدوا عن سبيل الله. نفس المصدر السابق ويفرق البعض بين اللهو البرىء وهو حلال فى مناسبات الأعياد، والأفراح، وفى تشجيع المجاهدين، وبعد النصر، أى مباح فى ظروف ومناسبات معينة، ولكن حسب عفانه .ليس فى جميع الظروف والأحوال، وألا تنشغل الأمة بالموسيقى والغناء فى جميع أوقاتها، فليس ذلك من الإسلام. وتورد أحاديث عن غناء ورقص الأحباش فى المدينة أما اللهو غير البرىء .وهو حرام شرعًا، فهو الغناء الذى تحوى كلماته الكفر أو فاحش الكلام،، ويقصد به إثارة الغرائز، أو النعرات والفتن، أو ما شاكلها مما يعد فسادًا فى الأرض، والله أعلم عفانه ٢٠٠٦ ٣ ١٨٤ ولم يتفق الفقهاء حول اللهو وإدراج الغناء والموسيقى مطلقًا ضمنه

يكاد فقهاء الإمامية يجمعون على حرمة الغناء، ولكنهم اختلفوا فى نوعية الحرمة .هل هى ذاتية؟ بمعنى أن الغناء حرام لذاته أى حرّم لأنه غناء، لا لسبب آخر خارج عن ذاته عرض له فحرّم لأجله، أو هى عرضية؟ أى أن الغناء لم يحرّم لذاته لأنه غناء، وإنما حرّم بسبب أمر خارج عن ذاته عرض له فحرّم لأجله. الفضلى، ١٩٩٨ ٦٤ وذهب جمهور الفقهاء إلى القول بأن حرمة الغناء ذاتية، وذهب إلى القول بأن حرمته عرضية، من العلماء المتأخرين الفيض الكاشانى صاحب المفاتيح والمحقق السبزاوى صاحب الكفاية، ومن متأخرى المتأخرين الشيخ المترضى الأنصارى صاحب المكاسب، ولكنهم اختلفوا فى السبب الموجب لحرمته وذهب الأولون إلى القول إن السبب الموجب لحرمة الغناء هو أداء الغناء فى بيوت الغناء المعدّة له

أو فى مجالس اللهو حفلات الطرب لما يحدث فيها من محرمات شرعية حسب قولهم مثل الاختلاط واللعب بالملاهى من العيدان والقضيب وغيرها ص١٦٥

ويدخل حديث الشيخ الغزالى إحياء علوم الدين، كتاب آداب السمع والوجد عن العوارض فى هذا المجال وهى

١ عارض فى المَسْمَع مثل أن يكون المَسْمَع امرأة لا يحل النظر إليها، وتخشى الفتنة من سماعها، وفى معناها الصبى الأمرد، وفى ذلك خوف الفتنة

٢ عارض فى آلة السماع، وألا تكون من أدوات المخنثين وأشباههم، وهى المزامير والأوتار، وطبل الكوبة فهى ممنوعة، ويسمح بالدف والطبل والشاهين

٣ عارض فى نظم الصوت وهو الشعر، فإن كان فيه شىء من الخنا والفحش والهجر أو ما كذب على الله تعالى ورسوله أو على الصحابة، فسماع ذلك حرام بألحان وغير ألحان، فالمستمع شريك للقائل

٤ عارض فى المستمع أو مواظبته أى أن تكون الشهوة غالبة عليه

٥ العارض الخامس هو أن يكون الشخص من عوام الخلق ولم يغلب عليه حبّ الله ٢ ٢٧٨، ٨١، ٢٨٣

والرأى الثانى للأنصارى فى الحرمة العرضية، يتمثل فى أداء الغناء على وجه اللهو المحرّم أو ،حرمة الصوت المرجع فيه على سبيل اللهو فكل صوت سواء كان مجردًا أو من الآلة يكون لهوًا بكيفية، ومعدودًا من ألحان أهل الفسوق والمعاصى فهو حرام، وإن فرض أنه ليس بغناء، الفضلى ٨٣

وكان الباقورى قد قال بالنص ،فصل النزاع فى قضية تلحين القرآن الكريم هو التطريب والتغنى على وجهين، الأول ما اقتضته الطبيعة بلا تكلف إلا فى الحدود التى قال بها أبو موسى لرسول الله ،لو علمت أنك تسمعنى لحبرته لك تحبيرًا، فهذا جائز ولا بأس به وأقره النبى أما الوجه الثانى ما كان من صناعة وليس فى الطبع فهو لا يحصل إلا بالتكلف وقد قال الرسول الكريم ،ما أذن الله لشىء كما أذن لنبى حسن الصوت يتغنى بالقرآن ويجهر به، فكلمة أذَن بفتح الذال معناها الاستماع والإنصات وكان أسلافنا الصالحون يتتبعون الصوت الحسن فى المساجد فى شهر رمضان، وكان أبو حنيفة والشافعى ويوسف بن عمر يستمعون إلى القرآن بالألحان، وقال شيخ المفسرين ،ومعقول عند ذوى العقول أن الترنم لا يكون إلا بالصوت إذا حسنه المترنم وطرب به،

وأفتى الشيخ محمود شلتوت .

أدب ونقد حيث أفتى بضرورة تعلم الموسيقى وسماعها، وقال تحت عنوان ،

فطرة الإنسان تميل إلى المستلذات. إن الله خلق الإنسان بغريزة تميل إلى المستلذات والطيبات التى يجد لها أثرًا طيبًا، فتراه ينشرح صدره بالمناظر الجميلة كالخضرة المنسقة والماء الصافى والوجه الحسن الذى تنبسط أساريره، وينشرح صدره بالروائح الزكية فإذا مال الإنسان إلى سماع الصوت الحسن أو النغم المستلذ من حيوان أو إنسان أو آلة كيفما كانت أو مال إلى تعلم شىء من ذلك فقد أدى للعاطفة حقها، وإذا ما وقف بها عند هذا الحد الذى لا يصرفه عن الواجبات الدينية أو الأخلاق الكريمة كان بذلك منظمًا لغريزته سائرًا بها فى الطريق السوى وكان مرضيًا عند الله وعند الناس الأهرام الرياضى العدد ٧٢٤ ، ٥/١١/٢٠٠٣

أصدر آية الله على خامئنى مرشد النظام الإيرانى فتوى بتحريم تدريس الموسيقى باعتبارها تساعد على الفساد، وكانت الفتوى ردًا على استفسار من أحد أئمة المساجد يسأل رأيه فى الموسيقى فرد المرشد بهذه الفتوى التى اشتملت على تحريم الموسيقى بخاصة للصغار صحيفة العربى المصرية ١١/٩/١٩٩٥

يقرب الطرب والسماع إلى الألحان والأصوات الجميلة إلى أن يكون فطرة إنسانية، ولا يستثنى من ذلك بالطبع حتى الإسلاميين الغلاة ولذلك ظهرت الأناشيد الدينية، بل والمدائح الملحنة، وبالتالى احتاجت المسألة لفتوى

قال الشيخ محمد صالح العثيمين رحمه الله تعالى .

،الأناشيد الإسلامية كثر الكلام حولها، وأنا لم أستمع إليها منذ مدة طويلة، وهى أول ما ظهرت كانت لا بأس بها، ليس فيها دفوف، وتؤدى تأدية ليس فيها فتنة، وليست على نغمات الأغانى المحرمة، لكن تطورت وصار يُسمع منها قرع يُمكن أن يكون دُفًا، ويمكن أن يكون غير دف، كما تطورت باختيار ذوى الأصوات الجميلة الفاتنة، ثم تطورت أيضًا حتى أصبحت تؤدى على صفة الأغانى المحرمة، لذلك أصبح فى النفس منها شىء وقلق، ولا يمكن للإنسان أن يفتى بأنها جائزة على كل حال، ولا بأنها ممنوعة على كل حال، لكن إن خلت من الأمور التى أشرت إليها فهى جائزة، أما إذا كان مصحوبة بدف، أو كانت مختارًا لها ذوو الأصوات الجميلة التى تفتن، أو أديت على نغمات الأغانى الهابطة، فإنه لا يجوز الاستماع إليها، أوردها balasmer.com الصحوة الإسلامية، ص ١٨٥

اعتبرت اللجنة الدائمة للإفتاء الأناشيد بديلاً عن الغناء المحرم؛ إذ جاء فى فتواها ،يجوز لك أن تستعيض عن هذه الأغانى بأناشيد إسلامية، فيها من الحكم والمواعظ والعِبر ما يثير الحماس والغيرة على الدين، ويهز العواطف الإسلامية، وينفر من الشر ودواعيه، لتبعث نفس من يُنشدها ومن

يسمعها إلى طاعة الله، وتنفر من معصيته سبحانه وتعالى، وتعدى حدوده، إلى الاحتماء بحمى شرعه، والجهاد فى سبيله، لكن لا يتخذ من ذلك وردًا لنفسه يلتزمه، وعادة يستمر عليها، بل يكون ذلك فى الفينة، عند وجود مناسبات ودواعى تدعو إليه، كالأعراس والأسفار للجهاد ونحوه، وعند فتور الهمم، لإثارة النفس والنهوض بها إلى فعل الخير، وعند نزوع النفس إلى الشر وجموحها، لردعها عنه وتنفيرها منه، وخير من ذلك أن يتخذ لنفسه حزبًا من القرآن يتلوه، وورداً من الأذكار النبوية الثابتة، فإن ذلك أزكى للنفس، وأطهر، وأقوى فى شرح الصدر، وطمأنينة القلب قال تعالى لَهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ حَدِيثٌ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ الزمر ٢٣ ، نفس المصدر السابق

وفى سنة ١٩٥٠ وقف موسيقار مصرى أمام إحدى المحاكم الشرعية ليدلى بشهادته فى قضية من القضايا، وكان ذلك قبل إلغاء المحاكم الشرعية وتوحيد القضاء بعد ثورة ١٩٥٢، وفى الحادثة التى نشير إليها رفض القاضى الشرعى أن يأخذ بشهادة الموسيقار قائلاً إن هناك نصًا قديمًا من نصوص الفقه الشرعى يقول ،الزمار والطبال وكل من يشتغل فى اللهو لا يصح الاستماع إلى شهادته، وقد أصيب الموسيقار بالدهشة الشديدة من موقف القاضى وقال له ،هو فنان له اعتباره فى المجتمع، كما أن الدولة تعترف به وتعطيه الحق الكامل فى وظائف محترمة ومهمة مثل التدريس والعمل فى أقسام الموسيقى بالجيش والشرطة فكيف يُباح للموسيقار ذلك كله ولا يُباح له أن تكون شهادته مقبولة أمام القضاء، أصر القاضى الشرعى فى هذه الحادثة على موقفه وقال إننى أعمل بالنص الشرعى الذى لا أستطيع مخالفته، فعاد الموسيقار يقول للقاضى إذن فالمحكمة لا تأخذ بشهادة عبد الوهاب وأم كلثوم، فقال القاضى ،نعم المحكمة لا تقبل هذه الشهادة، وأنا معجب بأم كلثوم، وأحب أن أسمع غناءها فى قصائد شوقى، ولكن هذا كله لا يغير النص الفقهى، رجاء النقاش ، الأهرام ٣١/٨/٢٠٠٣

أصدر آية الله على خامئنى مرشد النظام الإيرانى، فتوى بتحريم تدريس الموسيقى باعتبارها تساعد على الفساد، وكانت الفتوى ردًا على استفسار من أحد أئمة المساجد يسأله رأيه فى الموسيقى فرد المرشد بهذه الفتوى والتى اشتملت على تحريم الموسيقى بخاصة للصغار صحيفة العربى المصرية ١١/٩/١٩٩٥

اعترض أحد رجال الدين السعوديين طريق وزير التربية والتعليم محمد الرشيد أثناء مشاركته فى حفلة افتتاح معرض ،ندوة الطفولة المبكرة، فى الرياض أمس محتجًا على عرض أوبريت غنائى قدمه أطفال مدارس صغار

السن، وقال الشيخ للوزير «اتق الله فى هذه الأغانى فهذا لا يرضى الله، فرد عليه الوزير «أنا مسلم مثلك، وأنت تريدنى أن أقطب وجهى ولا أشعر بالفرح، وكان نحو خمسين شخصًا من المتدينين المحافظين من الذين حضروا حفلة افتتاح الندوة غادروا قاعدة الاحتفال لدى بدء عروض الأوبريت الغنائى مدته عشر دقائق احتجاجًا وتعتبر الموسيقى فى رأى هؤلاء حرامًا، ويعارضون تقديم الأغانى على رغم انها تدخل فى برامج أجهزة الإعلام السعودية الإذاعة والتليفزيون وكان أمير منطقة الرياض الأمير سلمان بن عبد العزيز افتتح أعمال الندوة أمس وحضر الحفلة التى أقيمت للمناسبة نيابة عن ولى العهد الأمير عبدالله بن عبدالعزيز وألقى وزير التربية والتعليم كلمة فى الحفل تحدث فيها عن اهتمام حكومته برعاية الأطفال مشيرًا إلى توقيع المملكة الاتفاقية الدولية لحقوق الطفل عام ١٩٩٦م الحياة ١١/١٠/٢٠٠٤

هناك اختلافات واضحة فى موقف المتدين من الفنون بأشكالها المختلفة، فقد بادرت إدارة مسجد الحصرى بتأسيس فرقة مسرحية تحت شعار «الفن ليس حرامًا، والحجاب ليس شرطًا للتمثيل، فقد فكر المسئولون فى «دار الحصرى لخدمة القرآن الكريم فرع الميرغنى، فى تقديم خدمة إبداعية مفيدة تتكامل مع الخدمة الدنية التى يقدمونها، فاستقروا على إنشاء فرقتين إحداهما كورال والأخرى مسرحية تمولها وتشرف عليهما الدار، وذلك لتقديم فن هادف ونظيف، حسب وصفهم

«بدأت الفكرة بإعلان بسيط، وافق عليه الشيخ محمد حامد المشرف العام على الدار، يطلب مواهب فنية فى الغناء والتمثيل لأنهم بصدد البدء فى مشروع فنى إبداعى يرتقى بالذوق العام، ويدعم المواهب الشابة، وأمام عشرات المتقدمين للاختبار تم اختيار مجموعة منهم على أساس فنى مهنى، ووفق اعتبارات وضوابط خاصة، وضعها مسئولو الدار، لم يشترطوا فيها الحجاب، لأنهم يصنفونه فى بند الحرية الشخصية التى يجب عدم تجاوزها، المصرى اليوم ١٢/١٢/٢٠٠٧

واختلفت آراء رجال الدين والشعراء والموسيقيين فى هذه القضية فالشيخ ممدوح عبد الجليل الرئيس السابق لفرقة الإنشاد الدينى بالأوبرا يقول إن الشيخ على محمود والشيخ زكريا أحمد الذى لحن كل التواشيح التى أنشدها رغم إلمامه بعلم التجويد لم يفكر فى أن يلحن القرآن الكريم، وعلى الرغم من أن الذوق الموسيقى لمن يتلو القرآن أمر مطلوب، لكن ليس معنى ذلك أن يلحن القرآن الكريم، وهناك شروط يجب أن تتوافر فى قارئ القرآن أهمها إلمامه بعلم التجويد،

وأن يكون على جانب من التقوى حافظًا ومجودًا للقرآن ودارسًا للغة العربية لديه ذوق موسيقى عالٍ حتى ينقل للمستمع ما تحويه آيات الوعيد وآيات النعيم

ويرفض الشيخ أبو العينين شعيشع نقيب المقرئين المصريين تلحين القرآن، ويرى أن ذلك من الجانب الشرعى حرام حرام، حتى من الناحية الفنية هذا أمر مستحيل لأن الملحن عندما يقوم بتلحين أغنية لمطرب معين فإنه يضع فى الاعتبار إمكانيات هذا المطرب وطبقات صوته، وهنا سنجد أكثر من لحن لأكثر من مطرب فى المسألة من الناحية الفنية أيضًا مستحيلة ويطالب الشيخ أبو العينين مقرئ القرآن الكريم بدراسة المقامات الموسيقية والاستفادة منها حتى لا ينشذ المقرئ أثناء الأداء؛ لأن النشاذ يصيب الأذن بجرح عميق؛ لأن المقرئ يؤدى من جميع المقامات الموسيقية البياتى والنهاون والرصد، ويجب أن يكون المقرئ ملمًا بتلك القواعد

ويقول الموسيقار عمر خيرت إن القرآن الكريم ليس فى حاجة إلى تلحين، فالمقامات الموسيقية والقفلات الموجودة فى القرآن فى حد ذاتها شىء جميل يحسن التعبير عنه كبار المقرئين هناك الكثير من المطربين استفادوا من إجادتهم لتلاوة وتجويد القرآن الكريم أمثال زكريا أحمد، وأم كلثوم

ويحذر عمر خيرت من أن تلحين القرآن الكريم يمكن أن يصرف الناس عن تدبر الكلمات ومعانيها؛ لأنه من الواجب عند الاستماع للقرآن الكريم أن ننصت له لنتدبر معانيه كما أمرنا الله تعالى

ويبدى الشاعر فاروق جويدة تخوفه من هذا التعدى على كتاب المسلمين المقدس فالفن الجميل له طرقه وأماكنه ووسائله التى يعبر بها عن نفسه، وهناك مقدسات فى الحياة لا يجب أن نتخطاها مهما كانت التفسيرات والمبررات الراية القطرية ١٩/١١/١٩٩٩ ■

قصيدة المنفى عند مظفر النواب

د. صلاح السروى

ولقد اتسعت ظاهرة شعر المنفى لتستوعب أعداداً هائلة من الشعراء العرب المحدثين، بدءا من محمود سامى البارودى وأحمد شوقى ومحمد مهدى الجواهرى وبدر شاكر السياب وعبد الوهاب البياتى، مرورا بمحمود درويش ومظفر النواب، وأحمد مطر وسعدى يوسف، وصولا إلى منعم الفقير وغيلان وناظم عودة وأسعد الجبورى. بل أكاد أقول إن معظم شعراء العراق المعاصرين يعدون من شعراء المنفى، بطريقة أو بأخرى.

يعتبر مظفر النواب من أبرز وأشهر هؤلاء الشعراء، من حيث انتشار شعره، وكسره للحاجز الثقافى والقطرى.. الاقليمى، فتعدت شهرته من يهتمون بالشعر والثقافة إلى غيرهم من القطاعات الاجتماعية الواسعة، كالطلاب والعمال وجماهير الأحزاب والقوى السياسية.

وتعدت، أيضاً، النطاق الاقليمى - القطرى العراقى - فى الشرق العربى وأضحى معروفا فى كل الأصقاع فى الوطن العربى الكبير، وفى كل المنافى والمهاجر العربية الممتدة فى شرق الأرض وغربها. ولعل سيرته الشخصية ورحلة هروبه إلى الأهواز والقبض عليه وتعذيبه وهروبه المثير من السجن، بما يشبه المشاهد السينمائية، وحياته المليئة بالترحال والمعاناة..

يعد المنفى واحدا من ما يشبه الأقدار التى لاحقت (ولاتزال) الإنسان العربى المعاصر، وذلك لأسباب سياسية واجتماعية معروفة

إلى جانب شعريته الأقرب إلى البساطة والوضوح وحوة الأنفعال

ومبداية الموقف والتى يغلب عليها روح الأداء الشفاهى، لعل كل ذلك يفسر هذا الأنتشار الطاغى.

وتستطيع ان نعرف المنفى بأنه ذلك الشعر الذى قيل تحت وطأة الابتعاد القسرى عن الوطن، وهو ما يمنحه الاختلاف والخصوصية، من ناحية انه قد تم إنتاجه تحت تأثير وضعية استثنائية وغير اعتيادية، فقد انتج فى غير تربته الثقافية والاجتماعية، بل نتيجة للطرد أو الهرب منها، وتحت تأثير مشاعر متولدة عن هذا الاغتراب: كالحزن والوحدة والهزيمة وآلام ومعاناة الحنين إلى الوطن والفزع على مصيره ومستقبله، ثم أخيراً مشاعر متولدة عن معاناة وتحديات التواجد فى الواقع الجديد الغريب الذى كتب عليه أن يوجد فيه ويتعامل معه.

ومن الطبيعى أن تؤدى هذه العوامل إلى سيطرة مناحى جمالية محددة تتوافق مع هذه الخصوصية أو تفرضها هذه الخصوصية، فى نفس الوقت. وذلك من مثل غلبة الرؤية الوجدانية - العاطفية، والنزعة التأملية - الوجودية والفجائعية والإنشائية.. إلى غير ذلك.

كما تشيع أيضاً صور شعرية معينة، مثل صورة الإنفعال الحسى المباشر، وصورة المشابهة الخارجية، وصورة الحلم..

وستحاول هذه الورقة استجلاء الخصائص الموضوعية والفنية الجمالية لقصيدة المنفى كما تبدت فى شعر مظفر النواب. معتمدة على نسخة الأعمال الشعرية الكاملة، التى صدرت لهذا الشاعر عن دار قنبر، لندن، عام ١٩٦٣ .

وذلك من خلال ترشيح نسقين موضوعيين يكتنفهما هذا الشعر، وهما:

١- الهزيمة - الحزن

٢ - الثورة - الهجاء.

•••

١- الهزيمة - الحزن .. «وآه من العمر بين الفنادق لايستريح»٦٧

يمثل الاحساس بالهزيمة والخديعة المصدر الرئيسى لمعاناة المنفى فهو الباعث على فعل والمولد له، وهو وقود الأنفعال المتألم والمجسد الأول لمعاناة النفى ودلالاته. وهنا يتم استدعاء كل العناصر الباعثة على التأثير النفسى والرامزة لهذه الوضعية فيصبح الليل هو الزمان المفضل بما فيه اعتام وغموض، ومن ثم ، ضياع وتخبط ، وكذلك يستدعى الزورق والنهر أو البحر وهم ينتمون إلى حقل دلالى واحد، لتكثيف معنى الهرب ومعنى المتاهة المفضية إلى اللامكان يقول مظفر فى قصيدة «قراءة فى دفتر المطر».

«فى الليل
يضيع النورس فى الليل.. القارب فى الليل
وعيون حذائى تشم خطى امرأة فى الليل
امرأة ليست أكثر من زورق لحبور النهر»(١)

ونلاحظ هنا أنه بدأ قصيدته بعبارة فى الليل، ووضعها فى سطر منفرد وكأن هناك تكمن إرادة للوقوف عليها وايلائها قيمة معنوية وشحنة دلالية خاصة ويؤكد ذلك تكراره المتواصل لهذه العبارة، فقد تكررت أربع مرات خلال ثلاثة أسطر . ويتم النسج على استدعاءات مضمرة لهذا الدال المشحون، فيصبح من المنطقى أن يضيع النورس عاشق الضوء والحرية والذى يمكن أن يمثل عنصرا رامزا للشاعر ذاته الذى يمتد كبر فراغات النص واختزال الشعرية المكثفة، هو من استقل هذا القارب، ولأن الضياع محتم على النورس فى عتمة الليل، كذلك القارب وصاحبه الذى يمثل التجلى النوع جنسى للشاعر نفسه، وإذا اجتمع الليل والنهر ممثلين لدلالة غياب البوصلة والضياع المادى فإن العبارة هنا تنشحن بدلالات جديدة ، ليزدرج مع هذا الضياع ضياع نفس وروحي ناجم عن الغربة والوحدة والحزن، ومن ثم تصبح المرأة معادلا لمفهوم النجاة وأداة العبور الذى يمثله القارب، فكما تزدوج دلالة الضياء كذلك يزدوج مفهوم النجاة بالقارب والمرأة، وذلك من خلال ما تمثله المرأة من دلالة تتناقض ودلالة الوحشة والضياع.

وهنا تسلمنا الصورة إلى منحنى آخر تتحول فيه المرأة إلى مستقبل ومفرغ لطاقة الألم والحزن والضياع وكذلك إلى حيلة فنية يمكن للشاعرمن خلالها وعبر الحوارمعها، أن يبوح بمكنوناته. فهى المخاطب المفترض والمتبقى الذى يقيم الشاعر عبرة خطابه الشاكى الحزين، حيث يواصل:

«يا امرأة الليل أنا رجل حاربت بجيش مهزوم
ما كنت أحب الليل بدون نجوم
وأخيرا صافى قادتنا الأعداء ونحن نحارب
ورأيناهم ناموا فى الجيش الآخر والجيش يحارب»(٢)

هكذا يأتى البوح - التعليل ، المبرر لفعل الضياع بجوف الليل، حيث يتحول الليل إلى عتمة فاقدة لكل معانى الشاعرية لخلوه حتى من النجوم التى يمكن أن تمثل هاديا ودليلا من اى نوع، وهذا الليل هنا ليس سوى الهزيمة، وهى ليست هزيمة مادية يمكن أن يلاقيها أى شخص يقاتل فينتصر أو يهزم، بل هزيمة حتمية تبدو كالقدر الذى لا راد له، فالجيش كان مهزما قبل المعركة، وقادته كانوا

يوالون الأعداء ويخونون أثناء الحرب، فتأتى عبارة ،ونحن نحارب، لتطرح مقدار الخيانة ومن ثم يأتى التكرار المعنوى فى السطر الأخير مؤكدة الفجيعة المفضية إلى - والناجمة عن - الهزيمة فى نفس الوقت.

وسنلحظ أن هذا التكرار، سواء باللفظ أو بالمعنى ، يمثل آلية شعرية فى مجمل شعر مظفر، حيث يطرح بقوة وجلاء المنحى الفجائعى المشحون فأقصى درجات الألم النفسى - قبل المادى - والتوهج الإنفعالى . فى شعره.

وعبر هذا التعليل والتبرير الناتج عن بناء صورة شعرية تقوم على المشابهة الخارجية. ومحاكاة المنطق الحياتى المعاش القابع خارج القصيدة(٣) تتواصل استرسالات الشاعر، فتصبح النتيجة الطبيعية الناجمة عن واقع الهزيمة المر الموجع ذاك هو البحث عن رحمة يلج إليه الشاعر محتميا بالحياة من الموت، بالمرأة من العدم، بالوجود من الضياع، ومن هذه اللحظة سيصبح رمز المرأة ممثلا لكل هذه المعانى الإيجابية فى مواجهة معانى الهزيمة والموت. ولا يهم فى ذلك أن يكون المكان مبغى أم حانة، أم مقهى، بل ربما يكون المبغى بما يحمله من دلالات غير أخلاقية، هو الرد الوحيد الممكن على سفالة ومرارة الهزيمة:

والآن سأبحث عن مبغى

استأجر زورق

فالليل مع الجيش المهزوم طويل،٤،

فنلاحظ دلالة حذف أداة العطف بين البحث عن مبغى واستئجار الزورق.

بما يوحدهما ويجعلهما فعلين مترادفين أو متماهيين وتأتى الفاء السببية فى السطر الأخير معللة ومبررة ذلك الهرب من طول الليل مع الجيش المهزوم.

وهنا تزدوج البنية الزمكانية الدالة على الضياع ومحاولة الفكاك منه، فيصبح الزمان - الليل مرتبطا، جدليا، بالمكان - المبغى ، وفى غير ذلك من مواضع سنجد المكان الحانة أو المقهى. ومن هنا يكتسب الزمان والمكان معنى وجوديا صرفاً بصرف النظر عن دلالتهما المباشرة. هذا المعنى الوجودى المكثف لدلالة الموت والحياة.

الفناء والبقاء . ولأن الزمن هنا جاء حتميا كالقدر لا راد له، فـ...

،أخيراً صافح قادتنا الأعداء ونحن نحارب،.

فإذا كان القادة فلا أمل ويصبح الموقف عبثيا تماما، ويصبح الليل قدرا لابد أن ،يدرك، الشاعر أفى ذهب (إذا استعرنا مفهوم الليل فى قصيدة الفرزدق المشهورة. لهذا فإن الزمان هنا يصبح زمانا ميتافيزيقيا بامتياز، متجاوزا لكل إمكانيات المقاومة والفكاك والهرب(٥).

إن هزيمة الذات الشاعرة، هنا ليست هزيمة فردية، بل تعبير عن هزيمة وطن بأكمله ، فعلى الرغم من أن خروجه إلى المنفى إنما هو هروب من هذا الوطن، إلا أن الوطن مفعول به فى حقيقة الأمر، أكثر مما هو فاعل، وضحية أكثر مما هو جان، لأن القامع الحقيقى لم يكن الوطن، بل من اغتصبوا الوطن وسجنوه ، ومن اعتقلو الشاعر وعذبوه واضطروه إلى الهرب - فى ذات الآن. ولذلك فإن الشاعر تتأكد هزيمته وتتجلى على أنصع وجه بهزيمة الوطن وأسره وضياعه. ومن هنا تكتمل لوعة الشاعر، ويصبح الوطن لاجئا ومنفيا معه وإن كان بعيدا عنه:

«أيقظنى ريح الشباك على وطنى

يا وطنى كأنك فى غربة

وكأنك تبحث فى قلبى

عن وطن أنت ليأويك

نحن الاثنان بلا وطن يا وطنى»(٦)

إن اسناد الريح إلى الشباك إنمايدل على العزلة الكاملة فلا مكان تأتى منه الريح إلا الشباك ، بما يوحي بانسداد أية منافذ أخرى كالباب مثلا فى وضعية أشبه بالسجن المنفرد، بحيث يصبح الشباك هو النافذة الوحيدة على العالم ومصدر أى اتصال والتقاء. وما يكثف وضعية الغربة - السجن ذلك هو تصدير السطر الشعرى بالفعل «أيقظنى» ما يدل على انه قد أغلق عليه المكان وضاق فلم يعد أمامه إلا النوم، وهو نوم ربما يكون كناية عما يشبه الموت والضياع فيصبح ريح الشباك الحامل الرائحة لرائحة الوطن أو ذكراه بمثابة الموقظ المحيى، والريح هنا نقوم بدور الرسول وكأن الوطن مسجون مثله، إذا صح التأويل السابق، وهو ما يؤكده قول الشاعر:

«يا وطنى كأنك فى غربة»

وبدلا من أن يصبح الوطن هو الملجأ والملاذ، إذا بالذات الشاعرة تصبح هى الملجأ والملاذ للوطن. وذلك فى تشخيص يحول الوطن كينونة مشخصنة آدمية، وكأنه صديق للشاعر أو ابن له، بما يوحى بتبنى الشاعر للوطن وليس العكس، ومن هنا يأتى التعبير الأخير:

«نحن الاثنان بلا وطن يا وطنى» الذى يضرب فى تناقض لفظى دال بقوة على وضعية الضياع المزدوج، فالوطن بلا وطن يأويه، إنها بنية المفارقة المدهشة واللافتة بقوة إلى انقلاب الحال على نحو مأساوى فجائعى. فغربة الشاعر الفرد ، إنما هي تعبير عن غربة أمة شعب وطن كامل، ثم أسره أو نفيه ولعلنا نلاحظ التكرار لكلمة «وطنى» (والتكرار يمثل خاصية بنائية مائزة لشعر النواب، كما

رأينا فى السابق فى تكرار كلمة «الليل، وغيرها). وهو ما يوحى بالحضور المطلق الطاغى لهذا الوطن فى أعماق روح الذات الشاعر. إنها إذن الغربة المطلقة التى يتوحد فيها الشاعر مع الوطن:

أبحث فى طرقات مدينتكم

عن وجه يعرفنى

أبكى فى طرقات مدينتكم

عن وجه يعرف حزنى

يعرف ماذا فى وطنى

أندب كالبوم المجروح على جدران الليل(٧).

فالبحث عن وجه يعرفه الناتج عن «إحساسه العارم بالوحدة والغربة والعزلة، هو ما يجعل بحثه دالا على الفجيعة كالبكاء، وذلك نتيجة للتوازى بين أبحث فى السطر الأول و«أبكى، فى السطر الثالث وكذلك التوازى بين السطر الثانى «عن وجه يعرفنى، و«عن وجه يعرف حزنى، في السطر الرابع، وبين هذه المتوازيات هو طرقات المدينة، وهى تلك التى تحقق إمكانية التوازى من الأصل، هذا التوازى يوحد الدلالة ويجعل من البحث نوعا من البكاء وأن الذات الشاعرة هى نفسها الحزن أو أنه قد تمكن منها فاصطبغت به، وهو يمثل نوعا من ، المفارقة الفادحة،(٨) الموحية بعمق المأساة وهولها. ويستمر هذا التوازى بين الذات والوطن عن طريق تكرار كلمة يعرف، فى «يعرف حزنى، و«يعرف ماذا فى وطنى،، مما يجعل حزنه هو نفسه ما فى الوطن، فالوطن معه سجين ومنفى ومغترب وحزين.

هكذا تتحول الهزيمة إلى فاجعة، وحزن مقيم، ويصبح الموت والخوف والضياع هي عنوان المرحلة:

«موت واحد علمنى الدنيا

ونبى واحد علمنى الإلحاح

وحمل قناديل الرؤيا

أرانى الدرب السرى لحصن الموت،(٩)

فالموت هو نفسه النبى الذى حمله قناديل الرؤيا ليصل إلى حصنه عبر الدرب السرى درب الغربة والضياع، إذا استعدنا ما قلناه سابقا عن مفهوم التوازى وآلية الانتقال الدلالى التى يوفرها. ولذلك فإن الشاعر لن يوفر بعد ذلك وسيلة لكى يتفجع ويظهر حزنه الممزوج بالضياع على أرصفة الليل:

«سلام عليكم أرصفة الليل

سلام على العربات التى احتملتنى

أنام بها ساعة فى أمان

سلام فإن الكلاب تحيط بقلبى.(١٠)

إن هذا السلام وإن كان لاشك يمثل نوعا من الامتنان ، ولكنه أيضاً يمثل نوعا من السخرية فأرصفة الليل والعربات التى احتملته، إنما تمثل وتجسد هى ذاتها غربته وضياعه. وهذا السلام يتناقض جوهريا مع كون الكلاب تحيط بقلبه، خاصة عندما جاءت فاء السببية فاصلة بين كلمة سلام وعبارة إن الكلاب تحيط بقلبى، فيصبح المعنى: تحية لعناوين علامات الضياع بينما أنا تقتلنى الوحشة والألم الممضى. وهنا تبرز المفارقة الساخرة الباعثة على الأسى العميق(١١).

هكذا كمضي الهزيمة إلى الحزن عبر آليات الرمز والتكرار، والتوازى والمفارقة وصورة المشابهة الخارجية.

٢- الثورة - الهجاء

غير أن الشاعر لا يقف عند الاستسلام للهزيمة والحزن والألم الروحى، بل يحاول مجاوزة ذلك، وربما مقاومته بأن يشعل ثورته على كل ما يراه من قمع ومحاولات تدجين فهو قد يرضى بكل الآلام والأحزان والفقر والتعذيب ولكنه لا يرضى الذل، ولهذا فإنه يجهر بالثورة عليه وعلى كل السجون الذى تملأ أرجاء الوطن العربى، فإذا به ينقل ثورته الفردية على سجن بلاده المفرد إلى المستوى القومى. وسنلاحظ على الدوام أن إنسان مظفر لم يقتصر مطلقا فى ثورته على الاهتمام بقطرة العراق بل عمم احتجاجه على كل الأقطار العربية.

،سبحانك كل الأشياء رضيت سوى الذل

وأن يوضع قلبى فى قفص فى بيت السلطان

وقنعت بكون نصيبى فى الدنيا كنصيب الطير

ولكن سبحانك حتى الطير لها أوطان

وتعود إليها وأنا مازلت أطير

فهذا الوطن الممتد من البحر إلى البحر

سجون متلاصقة سجان يمسك سجان(١٢)

إن كلمة سبحانك التى تعنى التنزيه والاكبار تؤدى هنا معنى التعجب والاستغراب، وكأن الشاعر يقول فلينظروا هأنذا افعل ما لم

يفعله أحد، ليس بمعنى التفضيل والتفاخر بالذات، ولكن بمعنى تكريس قيمة الإباء والشمم والشموخ التى ينبغى أن يتمتع بها ثائر مثله.

ويعتبر تقديم كلمة ،رضيت، فى عبارة ،كل الأشياء رضيت، وكان يمكن أن يقول ،رضيت بكل الأشياء، بمثابة أن إله الرضا هنا كان على مضض وعلى ألم، فلم يكن رضا طوعيا، وهنا تأتى ،سوى الذل لتوصى بأنه على استعداد لأن يدفع أى ثمن إلا أن يسام الذل وإن كان غير مستمتع بالرضا بكل ما حاق به. وتتولى الأيات اللاحقة ترجمة معنى هذا الذل، بأن يوضع قلبه فى قفص . وذكر القلب هنا يمثل كناية عن روحه وجوهر كيانه، فقد يوضع الجسد فى الأصفاد، ولكنه رغم ذلك يبقى حرا طليقا، وإذا قنع بأقل القليل من الطعام والشراب كنصيب الطير فإن لم يصبح حتى مساوى للطير لأن الطير - فى انتقال معنوى مفارق بقوة - لها أوطان. وهنا تأتى سبحانك الثانية لتؤكد وتعيد معنى المفارقة الساخرة، فهو من مجرد الطير الذى تجد عشا يأوى إليه. وبذات الطريقة يأتى السطر التالى ليشرح سابقة. إن المزاوجة بينه وبين الطير هنا تتعال مع رمز القفص فى السطر الثانى السابق، فهو كالطير لا يحب إلا الحرية غير أنه مازال يطير، فى إشارة لافتقاده الوطن. ودائما يأتى السطر التالى ليشرح ويبرر، فهذا الوطن العربى الهائل ليس دولا كالتى نعرفها بل سجون متلاصقة والجميع فيها سجانون. والحق أننى لم أستطع فهم عبارة ،سجان يمسك سجان، فى السطر الأخير، فهل يعنى ذلك أن الجميع سجانون وإن بعضهم يسجن بعضا، أم أن الأمساك هنا يعنى الاتحاد فى القمع والسجن؟؟

على أى حال فها هو يبدأ بالهجاء الجرئ - الثائر على كل الأوضاع الجائرة:

،كذبوا ما انتميت لغير لهيب الدهور

كذب المنتمون لكل نظام

إننى شارة فى طريق الجماهير ضد النظام(١٣)

فهو وكأنه يكمل الاقتباس السابق (سبحانك كل الأشياء رضيت سوى الذل) لم ينتم إلا إلى ،لهيب الدهور، التى تعنى هنا الأوقات العصيبة، فهو دائماً حاضر عندما يجد الجد، وهؤلاء الذين كذبوا فى أول السطر الأول - بما يعنى اتهامهم له بغير ما ذكر - هم أنفسهم المنتمون لكل نظام. فحسب الاقتباس السابق على هذا إنما هم السجانون وإن كانوا مسجونين أو عملاء.

ويأتى السطر الأخير ليؤكد كذبهم هذا ، فهو شارة الثورة على الأنظمة، فالنظام فى السطر الأخير يمكن أن يكون النظام السياسى أو النظام الناتج عن التدجين والسيطرة. وهى تورية دالة تفتح المعنى إلى آفاق مدهشة

تفضى إلى كونه شارة الثورة والتمرد، إن سبارتاكوس الجديد الملهم للانعتاق بما تحمله كلمة شارة هنا من دلالات فهو لن ينسى وطنه وإن عرض عليه كل ثمين:

،فلم يعدل بنخلة أهله الدنيا، فنخلة أهله الأزل

وماؤهم الذى يروى وماء آخر بلل،(١٤)

حيث يقوم علامة النخلة هنا باعتبارها المختزل الدال على الوطن العراقى بأكمله، من حيث أنه يعد أبرز مكوناته، ويمكن أن تكون أيضا دالة على الوطن العربى (لن أخون النخلة لمحمود درويش).

إن هذه النخلة هنا هى أهله أنفسهم وما الإضافة إلا وصف. وهى أفضل عنده من الدنيا كلها فهى الزمان كله، ودائما يأتى البيت التالى للتأكيد والشرح وفماؤهم هو فقط الذى يستطيع أن يرويه أما الماء الآخر فليس أكثر من مجرد بلل أى شبه ماء.

ونلاحظ هنا النبرة الإيقاعية الجهيرة والحرص الصياغى الذى يذخر بالشجن والعشق. الذى يتناقض مع رد الفعل الذى قوبل به:

ففيم كلا بهم نبحت عليه وكشرت حيل

وأرسل كل قطر نابه فى وحدة

فى قلبه حمراء تشتعل،(١٥).

وهو استنكار لمقابلة حبه بالكراهية وأصبحت الوحدة التى يدعو إليها وحدة ضده وضد حبه لهم. ولعلنا نلاحظ الإنشائية الواضحة فى صيغة الاستفهام الاستنكارى.

وهو لذلك سيتحول إلى محرض ضدهم وداعية لهدمهم وسيتحول خطابه الشعرى إلى خطابة مباشرة:

،لو كنت عرفت لماذا يسكن جوع فى الأهوار

جوع وثلاثة انهار

لو كنت عرفت الخجل المر على جبهة ثورى منهار

لعرفت الثورة

لعرفت لماذا الثورة(١٦)

حيث تتجلى بوضوح ناصع ملامح الصورة الشعرية القائمة على المشابهة الخارجية والاحتكام إلى منطق الواقع وقوانين المنطق الذهنى، وهو ما يؤدى إلى تحويل خطابه الشعرى إلى خطاب تحريض، زاعق ، يقوم على المباشرة والإنشائية.

وسرعان ما سينفضى ذلك إلى النزوع نحو الهجائية واستخدام ألفاظ جارحة وخارجة، تقوم فى مجملها على الاتهام بالشذوذ والانحراف الجنسى للحكام ولأمهاتهم فضلا عن الاتهام بالعمالة والخيانة واللصوصية،

والوصف بالبهائم والقردة.. إلخ.

غير أن هذا المنحى (الثورة - الحزن) لم يعدم وجود صور شعرية أكثر تعقيدا، تقوم على التخلق الذاتى والنمو حسب المنطق الداخلى الخاص بالقصيدة دون إيلاء الاعتبار للمنطق الخارجى (الذهنى) ، فيما يعرف «بالصورة البذرة» (١٧) أى التى تنمو وتزهر بفعل عوامل داخلية كامنة فيها، كأن يقول:

«والعالم برتقالة

تدور فى بنفسج الأرواح

من قوة ذاك السائل الوحشى فى أعماقها»(١٨)

فكون العالم برتقالة، إنما يرتكز دلاليا على وجود سطح خارجى قد يكون باردا ومحايدا ولكنه فى ذات الوقت يكتنف عمقا موارا، يمتلئ بالعصارة والنسغ والحياة، وهو ما يتمثل فى «قوة ذاك السائل الوحشى فى أعماقها» فإذا فهمنا كلمة الوحشى بمعنى البدائى ، البكر، الغنى، فإننا نحصل على انجلاء معنوى لمدى قدرتها على بعث الألق والايناع فى زهرة الروح (البنفسجة) . ولعل مظفر قد تأثر فى هذه الأسطر (على نحو ما) بالشاعر الفرنسى بول إيلوار عندما قال: «الأرض زرقاء كبرتقالة».

إلا إن الفارق بين الصورتين يكمن فى أن الصورة الأولى (عند مظفر) تقوم على التحليق المتسق والمترابط للدلالة. بينما تقوم الثانية على المزج بين المتناقضات (زرقة الأرض وصفرة البرتقال) رغم توحدهما فى الاستدارة، بما يميل إلى معنى طيفى وأثيرى غير محدد الملامح والتخوم وهو ما يهدف إليه تحديد المذهب السيريالى.

خاتمة:

لقد حاولت فى هذه الورقة تقديم مقاربة نقدية لقصيدة المنفى عند مظفر النواب (وهى تكاد تمثل شعره كله) من خلال ترشيح نقيضين رئيسيين الأول هو الهزيمة- الحزن . والثانى هو : الثورة الهجاء.

فوجدت إن هذه القصيدة قد ركزت على استخدام الصورة القائمة على المشابهة الخارجية فى الأعم الأغلب ، كما استخدمت الأدوات الإنشائية مثل الاستفهام والنداء كما استخدمت التصوير المشهدى والتكرار والتوازى والتجنيس اللفظى والرمز الذى يتكرر على مدار نتاجها الشعرى بالكامل (العصفور) «النورس، النخلة، المطر .. إلخ.. بحيث يمكننا القول بأن شعرية النواب تكاد تدور بين البكاء والتحريض والهجاء .

ولعل ذلك ما جعل منه الشاعر الأكثر إثارة وبالتالى الأكثر منعا وانتشارا ، فى نفس الوقت، والأهم أنه الأكثر قدرة على التأثير

والهيمنة على مشاعر (مشاعر أولا) وعقول جماهيره.

الهــــــوامش

١ - مظفر النواب - الأعمال الشعرية الكاملة، دار قنبر - لندن ١٩٩٦ .

٢ - نفسه ص ٣٠٨

٣ - انظر : أحمد الطريسى ، تحليل الخطاب الشعرى ضمن كتاب قضايا المنهج فى اللغة والأدب ، مجموعة مؤلفين، دار توبقال، الدار البيضاء ، ١٩٨٧، ص ٨١ وما بعدها.

٤- مظفر النواب، مرجع سابق ص ٣٠٨ .

٥- انظر : د. أحسان عباس، اتجاهات الشعر العربى المعاصر، دار الشروق، عمان، ط٢ ١٩٩٢، ص ٦٧ وما بعدها.

٦- مظفر النواب، ص ٣١٦ .

٧ - مطفر النواب، ص ٣١٨ ، ٣١٩ .

٨ - د. على عشرى زايد ، عن بناء القصيدة العربية الحديثة، مكتبة دار العلوم القاهرة، ط١، ١٩٧٨، ص ٢٣٣ .

٩- مظفر النواب ، ص ٣٨٩ .

١٠ - نفسه، ص ٦٥

١١ - انظر : على عشرى زايد، مرجع سابق ، ص ١٤٣ .

١٢ - مظفر النواب، ص ٣٠٦ - ٣٠٧ .

١٣- نفسه، ص ٤٥ - ٤٦ .

١٤ - نفسه، ص ٨٦

١٥- نفسه، ص٨٦

١٦- نفسه، ص٣١٨ .

١٧ - أحمد الطريسى، -مرجع سابق ص ٨٣

١٨ - مظفر النواب، ص ٣٥٦ ■

ترجمـــة

مقالان (نادران) لسولچينيتسين:
الكذب حليف العنف

تقديم وترجمة: د. أنور محمد إبراهيم

"كلمة فى تأبين تفاردوفسكى" و"الحياة بدون كذب" مقالتان من أشهر مقالات الروائى الروسى الكسندر سولچنتسين، (الذي رحل منذ شهور قليلة) لم تنشرا إلا خارج الاتحاد السوفيتى ولم يكن تداولهما يتم فى وطن الكاتب إلا من خلال النَسخ.

الأولى كتبها سولچنتسين إبّان جنازة الشاعر الروسى الكبير الكسندر تريفونوفيتش تفاردوفسكى (١٩١٠-١٩٧١) رئيس تحرير مجلة "نوفى مير" (العالم الجديد) وكانت هذه الجنازة قد خرجت من دار الأدباء المركزية فى موسكو فى الواحد والعشرين من ديسمبر عام ١٩٧١.

كانت "نوفى مير" بغلافها الأزرق، أكثر المجلات السوفيتية ليبرالية. وقد أتاح تفاردوفسكى أمام سولچنتسين وكُتاب آخرين أن يصلوا من خلالها إلى جمهور القراء العريض فى الاتحاد السوفيتى، نشر فيها الكسندر سولچنتسين روايته الأولى "يوم فى حياة إيفان دنيسوفيتش" التى تصور حياة المعتقل فى الفترة الستالينية مما أثار ضجة وصخباً شديدين وكان ذلك فى عام ١٩٦٢، وعلى الفور صارت تقرأ فى البيوت وفى الشوارع وفى عربات المترو. تخاطف الناس مجلة "نوفى مير" وجلس المتحمسون فى قاعات المطالعة حتى موعد إغلاقها؛ ومنهم من أخذ فى نسخها بخط اليد. وفى لقاء تم فى السابع والثامن من مارس عام ١٩٦٣ فى الكرملين بين عدد من الكتاب والزعيم السوفيتى خرشوف هنأ الأخير سولچنتسين وصافحه وسط تصفيق الجميع

وذكر خرشوف أن "إيفان دنيسوفيتش" مكتوبة من "مواقع حزبية" الأمر الذى أنقذ الرواية إلى حين من الهجوم الكاسح الذى تعرضت له فيما بعد. وقد رشحت "نوفى مير" الرواية لجائزة لينين فى الأدب؛ وكان من المتوقع منحها الجائزة فى إبريل عام ١٩٦٤؛ وقد علّق تفاردوفسكى على ذلك آمالاً كباراً لدعم المجلة وحتى يتمكن من نشر روايتى سولچنتسين الجديدتين "فى الدائرة الأولى" و "جناح السرطان"، فيما بعد ذكر تفاردوفسكى، الذى كالوا له ولمجلته الضربات، أن مصير سولچنتسين (ومصيره هو بالطبع) كان يمكن أن ينحو منحى آخر لو أن سولچنتسين حصل على الجائزة فى ذلك الوقت.

بعد عدة أيام من الجنازة قام سولچنتسين بتنقيح المقال ودفع به إلى الساميزدات (١) . وفى الإضافة التى ألحقها الكاتب لقصته "الجدى يناطح الصخر" يعود سولچنتسين من جديد لذكرى تفاردوفسكى مصوباً إليه النظر هذه المرة من الجانب الآخر للمحيط. يقول :"الآن وبعد ما إنزلق أدب المهجر إلى الغرور والنزوات والاستهتار، أجدر بنا لو استطعنا أن نقدر تقديراً كاملاً لباقة تفاردوفسكى الرفيعة.. ذوقه، إحساسه بالمسئولية وعلمه بالحدود. لقد كان تفاردوفسكى يمتلك مناعة هائله نحو "الطليعية"، نحو التجديد الزائف غير المسئول. والآن فقط أرى بفهم مضاعف مقدار الخسارة الفادحة التى منينا بها بفقد تفاردوفسكى، كم نفتقده الآن، أى دور كان من الممكن أن يؤديه بيننا فى الوقت الراهن. أية أهمية كان سيمثلها بالنسبة للأدب الروسى اليوم ونحن نعيد من جديد تقييمه. أى دعم وأى دفعة كان سيعطيها لأدبنا المريض الذى اخذ فى النهوض من عثرته. لقد كان يرى حتى آنذاك أن الرقابة ليست الخطر الوحيد على الأدب كما اتضح ذلك فيما بعد. حقاً لقد شعر الكسندر تريفونوفيتش بالروح الحقيقية وكان أسبق منى يقظة".

أما المقالة الثانية "الحياة بدون كذب" فهى دعوة إلى الطهر الأيديولوجى (بدلاً من الطهر المدنى) بدأ سولچنتسين يفكر فيها عام ١٨٧٢، ثم نحاها جانباً باعتبارها مسألة سابقة لأوانها. وقد اتخذت هذه الدعوة. أكثر ما تخذت. صورة النداء الشخصى، على انها قد أصبحت معدة تماماً مع مطلع شهر سبتمبر عام ١٩٧٣ وكان هناك اقتراح بنشرها فى الوقت نفسه مع "خطاب إلى الزعماء" ومع ازدياد حدة الموقف بدءاً من يناير ١٩٧٤ بعد ظهور "أرخبيل جولاج" تم إخفاؤها فى



عدد من الأماكن السرية مع الاتفاق على إخراجها إلى النور خلال أيام من اعتقال الكاتب دون انتظار لأية تأكيدات أخرى منه. وهكذا؛ فما كاد يأتى اليوم الثالث عشر من فبراير عام ١٩٧٤ إلا وكانت "الدعوة" قد طبعت فى الساميزدات لتظهر فيما بعد فى باريس عام ١٩٧٥ وهذان المقالان ظهرا فى الجزءين التاسع والعاشر من الأعمال الكاملة لألكسندر سولچنتسين التى تضم أحاديثه ومقالاته وتصريحاته العامة ومؤتمراته الصحفية منذ عام ١٩٦٩ وحتى عام١٩٨١ (فيرمونت. باريس ١٩٨١ . ١٩٨٣) ونشرا للمرة الأولى فى وطن الكاتب فى مجلة "ناش سوفريمينيك" (معاصرنا) العدد التاسع عام ١٩٩٠ وقد قمنا بترجمتها عن هذه المجلة ■

د. أ. أ

كلمة فى تأبين تفاردوفسكى

هناك طرق عدة لقتل شاعر.

وقد تم اختيار الطريقة الآتية لقتل تفاردوفسكى: انتزاع طفلته، حبه، مجلته من بين يديه. لم يكفهم أن يتحمل الرجل فى شجاعة الأبطال ستة عشر عاماً من الهوان من أجل أن تظل المجلة صامدة، من أجل الا تنقطع مسيرة الأدب، فقط من أجل أن يتمكن الناس من الكتابة ومن القراءة. لقد رأوا ما أنزلوه به قليلاً فأضافوا إليه نار التشتت وجحيم الإحساس بالانهزام والظلم وقد صليها جميعاً على مدى نصف عام، مرض خلاله مرض الموت ولولا قوة التحمل التى أعتادها ما عاش حتى ساعته الأخيرة بكامل وعيه فى تلك المعاناة.

اليوم الثالث: ها هى ذى صورته موضوعة فوق قبره وقد أشرف فيها على الأربعين، لم تنحن جبهته بعد من أثر هذا الانجذاب المحبوب والمرير إلى مجلته وقد عاودت وجهه بكامل إشراقها هذه الثقة الطفولية الوضاءة التى وسمت هذا الوجه على مدى عمره كله.

وعلى إيقاع أروع موسيقى توافدت الأكاليل الواحد بعد الآخر... "من المحاربين السوفيت" ... وإنه لجدير بذلك. أتذكر كيف كان الجنود على

١ - الساميزدات كلمة روسية معناها النشر الذاتى لنصوص لا ترحب بها السلطة، فيتم تداولها مكتوبة بخط اليد أو الآلة الكاتبة. ولمزيد من المعلومات انظر كتاب د. رمسيس عوض " أدباء روس منشقون".



الجبهة عن آخرهم قد ميزوا قصيدته المعجزة ذات الجرس الصافى "تيوركين فى العالم الآخر" عن سائر أدب الحرب. ولكننا سوف نتذكر أمراً آخر: ألا وهو كيف حظروا على المكتبات العسكرية الاشتراك فى مجلة "نوفى مير" ؛ وحتى أمد قريب جداً كان وجود هذه المجلة بغلافها الأزرق فى أى ثكنة عسكرية سبباً يؤدى بحاملها إلى الاستجواب .

ها هى دستة أعضاء السكرتارية بكامل هيئتها قد خرجت إلى الساحة تسير فى حرس الشرف، هى هى نفسها الوجوه الميتة المتهدلة التى نهشته وهى تنبح، (هذا ما يحدث عندنا منذ زمن طويل، منذ بوشكين، لا يجد الشاعر من يحمل جثته إلا أيدى أعدائه بالذات)، بمنتهى الخفة دبروا أمر الجثة وانصرفوا إلى أحاديثهم بكل حيوية. غطوا قبره بالأحجار وراحوا يفكرون : لقد تخلصنا منه. أغلقوا مجلتنا الوحيدة وهم يظنون أنهم بذلك قد انتصروا. كان عليهم أن لا يعرف أحد ما حدث، بل كان عليهم أن لا يفهم أحد ما حدث فى روسيا فى القرن الأخير حتى يروا فى ذلك انتصاراً حقيقياً لهم ولكنه خطأ فى الحساب... خطأ لا يمكن إصلاحه.

مجانين! فعندما تنطلق الأصوات الشابة حادة كم ستأسفون عندئذ أن ليس بينكم الآن هذا الناقد الذى استمع لصوته الحكيم الرقيق كل الناس، عندئذ لن تجدوا أمامكم سوى الأرض تنبشونها بأيديكم لتعيدوه مرة أخرى، ولكن هيهات!

١٢ فبراير ١٩٧٤

الحياة بدون كذب

مضى زمن لم نكن نجرؤ فيه أن نحرك شفاهنا ولو همساً، وها نحن الآن نكتب ونقرأ السّاميزدات بل ونتشاكى بعضنا لبعض، وقد تبوأنا مقاعدنا فى قاعات التدخين فى معاهد البحوث العلمية، فهم يرتكبون الحماقات وهم يدفعون بنا إلى حيث شاءوا، اضف إلى ذلك تلك المباهاة التى ليس لها من داع بمنجزاتنا فى الفضاء الخارجى فى الوقت الذى أفلس فيه البيت من الداخل، ثم الحديث عن دعم الأنظمة البربرية النائية وإشعال الحروب الأهلية والتضخم المتزايد لماوتسى تونج (على حسابنا) وكيف انهم يدفعوننا نحوه وكيف أنهم يسوقون العقلاء إلى مستشفى المجانين إنهم هم المسئولون عن كل هذا، اما نحن فلا حول لنا ولا قوة.

لقد وصل الأمر بنا إلى الحضيض وملأ أعماقنا الفناء الروحى الشامل وتوشك نيران الموت العضوى أن تسرى فينا وتحرقنا جميعاً . تحرقنا وتحرق أولادنا . ونحن كسابق العهد بنا نبتسم فى جبن وندمدم بألسنة معقودة: . وما الذى يمكن أن نفعله؟ نحن اناس لا حول لنا ولا قوة.

على هذا النحو أخذنا فى يأس كامل فى التحلل من صفاتنا الإنسانية، ومن أجل لقمتنا اليومية المتواضعة تنازلنا عن كل المبادىء، عن روحنا، عن كل جهد أسلافنا وعن كل ما هو متاح من إمكانات امام أحفادنا كل هذا من أجل الحفاظ على وجودنا الهش. لم يعد لدينا عزيمة أو شعور بالكبرياء أو حماس فى القلب. إننا لم نعد نخشى الموت الذرى الشامل (لعلنا سنجد شقاً نختبىء فيه!) إننا لم نعد نخاف سوى أن تكون لنا شجاعة الرجال ما يهمنا هو أن لا ننفصل عن القطيع، أن لا نأخذ خطوة بمفردنا والإ أصبحنا فجأة بلا خبز ابيض؛ وبلا غاز؛ وبلا تصريح إقامة فى موسكو.

ما لقنونا إياه فى حلقات الدروس السياسية هو ما تأصل فى نفوسنا؛ أن نعيش حياة جيدة طول العمر؛ إن البيئة والظروف الاجتماعية أمور لا يمكنك أن تهرب منها، الحياة تشكل الوعى، وهل لنا فى الأمر يد ؟ ليس فى مقدورنا أن نفعل أى شىء.

لا، بل نستطيع عمل كل شىء ولكننا نكذب على أنفسنا حتى نطمئن. ليسوا هم المذنبون فى كل شىء نحن انفسنا، بل نحن ولا أحد سوانا.

يصيحون معترضين؛ لكن واقع الأمر أنك عاجز عن فعل أى شىء. لقد أغلقوا أفواهنا وصموا آذانهم عن ما نقول وراحوا لا يسألوننا عن أمورنا. كيف إذن سنجبرهم على الإنصات إلينا؟.

إن إيقاظهم مستحيل.

كان من الطبيعى أن نعيد الانتخاب ! لكن إعادة الانتخاب أمر لا يحدث فى بلادنا. الناس فى الغرب يعرفون الإضرابات ومظاهرات الاحتجاج ولكننا منسيون تماماً؛ كيف يمكن هكذا فجأة أن نخرج إلى الشارع؟.

إن كل الطرق المميتة الأخرى قد تمت تجربتها على مدى القرن الأخير من تاريخ روسيا المرير فهى بالاحرى لا تصلح لنا ، فى الواقع . لا داعى !.

لقد تبين لنا بعد أن خمد القتال ونبت ما بُذِر، اتضح لنا كم ضلت بهم الطرق وكيف انطفأت جذوة هؤلاء الشباب المتغطرسين الذين ظنوا أنهم بالإرهاب والانتفاضة الدموية والحروب الأهلية يستطيعون أن يجعلوا من بلدنا بلداً عادلاً سعيداً، لا ، شكراً، لكم يا آباء التنوير ! إننا نعرف الآن أن دناءة الوسائل تؤدى إلى دناءة النتائج.

أعلى هذا النحو تكون الدائرة قد أغلقت بإحكام؟ أهكذا لا يكون هناك فى واقع الأمر أى مخرج؟ ولا يكون أمامنا إلا أن ننتظر مكتوفى الأيدى لعل أمراً ما يحدث فجأة من تلقاء نفسه.

لكن أمراً آخر سوف لا ينفصل عنا من تلقاء نفسه ما بقينا جميعاً طوال الوقت نعترف به، نمجده وندعمه إذا لم نبتعد عن تأثيره.

هذا الأمر هو الكذب.

عندما يجتاح العنف الحياة الآمنة للناس؛ ويشتعل وجهه بالثقة فى النفس فإنه يحمل علماً ويصرخ "أنا العنف، تفرقوا، افسحوا الطريق، سأسحقكم! ". لكن العنف سرعان ما يخبو (العنف يشيخ بسرعة) وما هى إلا بضع سنوات حتى يفقد الثقة فى نفسه وحتى يعود للتماسك، وحتى يكتسب مظهراً لا ئقاً فإنه يدعوا حتماً حليفه . الكذب.

إن العنف لا يتستر إلا بالكذب؛ والكذب لا يستطيع التماسك إلا بواسطة العنف. إن العنف لا يضرب بمخلبه الثقيل على أى كتف كل يوم إلا من أجل أن يطلب منا الخضوع للكذب، أن نشارك يومياً فى الكذب. وفى هذا غاية الإخلاص له.

هنا يكمن مفتاح تحررنا الذى نستخف به وهو الأمر الأسهل والقريب المنال؛ عدم المشاركة الشخصية فى الكذب.

لنسلم بأن الكذب قد أحاط بكل شىء ، لنسلم بأنه سيطر على

الجميع، إن علينا أن نبدى ولو قدراً قليلاً من العناد؛ فليسيطر الكذب ولكن ليس عن طريقى أنا.

هذه هى الثغرة فى حلقة بطالتنا الظاهرية ! هذا هو الأمر الأسهل بالنسبة لنا والأكثر تدميراً بالنسبة للكذب. إذ أنه عندما يحجم الناس عن الكذب فإنه لا يعود له ـ ببساطة ـ أى وجود، فالكذب كالعدوى لا ينتشر إلا بواسطة الناس انفسهم..

لا ، لن نهب وراء دعوتك، إننا لم ننضج بعد للخروج إلى الميادين لنقول الحقيقة جهاراً نهاراً، أن نعبر بأصواتنا عما يعتمل فى نفوسنا، الأمر حقاً مخيف.

ليكن ، علينا أن نرفض عندئذ أن نقول مالا نؤمن به !

هذا هو طريقنا، الأسهل والمتاح فى مثل ظروف جبننا العضوى المتنامى، وهو أسهل بكثير ـ كم يشق على الاعتراف بذلك ـ من العصيان المدنى على طريقة غاندى .

إن طريقنا هو ؛ عدم مساندة الكذب عن وعى بأى وسيلة، والابتعاد عن حدود الكذب الغنغرينية متى تم إدراك موقعها ـ تختلف هذه الحدود بالطبع من شخص لآخر ـ وألا نلصق العظام الميتة وحراشف الأيديولو_يا بعضها ببعض، وألا نرتق الأسمال الملطخة بالطين ولسوف ندهش للسرعة والعجز اللذين سيتهاوى بهما الكذب. إن ما ينبغى أن يكون عارياً، سيظهر للعالم عارياً .

إذن، ليختبر كل منا من خلال ضعفنا؛ هل يبقى عبداً واعياً للكذب ـ بالطبع لا لأن لدينا ميل لذلك، وإنما لنقيم أود الأسرة، لكى نربى أولادنا على الكذب! ـ أم أنه قد آن الآوان لينفض عنه الكذب حتى يصبح رجلاً شريفاً، جديراً باحترام أبنائه ومعاصريه، وإن مثل هذا الرجل من الآن فصاعداً.

- لن يكتب ، لن يوقع، لن ينشر بأى وسيلة من الوسائل عبارة واحدة يرى من وجهة نظره أنها تشوه الحقيقة
- لن يتفوه بمثل هذه العبارة فى نقاش شخصى أو من تلقاء نفسه على الملأ، أو همساً لأحد، أو بصفته محرضاً أو مدرساً أو مربياً او وهو يؤدى بها دوراً مسرحياً.
- لن يعبر بالرسم أو بالنحت أو بالتصوير الفوتوغرافى أو بإنتاج عمل تقنى أو بمصاحبة الموسيقى أو بالبث عبر الأثير عن أى فكر كاذب أو عن حقيقة واحدة مطموسة يعرف هو كيف يميزها.

●بل لن يورد ـ قولا أو كتابة ـ اقتباسا واحداً من أقوال "الزعماء" بغية الاسترضاء، بغية توفير الأمان، بغية تحقيق النجاح فى العمل. طالما أنه لا يتفق كلية مع هذه الفكرة المقتبسة أو طالما أن هذا الاقتباس لا ينطبق تماماً وهذا المقام..

● لن يجبر نفسه على الاشتراك فى مظاهرة أو حضور اجتماع إذا كانا لا يتفقان ورغبته وإرادته. ولن يتولى أمراً أو يرفع بنفسه لا فتة أو شعاراً لا يتفق مع نفسه اتفاقاً تاماً.

● لن يرفع يده بالموافقة على اقتراح لا يتعاطف معه بإخلاص . ولن يصوت علناً أو سراً لصالح شخص يرى أنه لا يستحق صوته أو يراه محل شبهة.

●لن يزج بنفسه فى اجتماع يتوقع أن تعالج فيه القضايا بالقسر والتشويه.

● سيغادرعلى الفور الجلسة أو الاجتماع أو المحاضرة أو العرض المسرحى أو العرض السينمائى فور سماعه كذباً أو خطلاً عقائدياً أو دعاية وقحة.

● لن يشترك فى تلك الجريدة أو المجلة التى تحرف المعلومات أو تخفى الحقائق الجوهرية أو يشتريها.

إننا بالطبع لم نحص كل الطرق المكنة والضرورية لتجنب الكذب. ولكن من سوف يتطهر سوف يميز بسهولة، بالنظرة المتطهرة ، المواقف الأخرى أيضاً.

نعم ، إن الأمور لن تستقيم فى بداية الأمر. سيفقد البعض عمله إلى حين. أما الشباب الذى يرغب فى العيش بصدق فالأمر على هذا النحو سوف يجعل من مطلع حياته أمراً شاقاً وخاصة عندما يجد أن عليه أن يختار دروساً مليئة بالكذب. ولكن ليس أمام من يريد أن يكون شريفاً مخرجاً آخر.

لا يوجد أحد منا فى وقت من الأوقات (حتى فى مجال العلوم التكنولوجية الآمنة) من لم يخط ولو خطوة واحدة من الخطوات المذكورة لصالح الحقيقة أو لصالح الكذب، لصالح الاستقلال الروحى أو لصالح الخنوع الروحى، إن هذا الذى لم يبلغ من الشجاعة قدراً يجعله يدافع عن روحه عليه الا يتفاخر بآرائه التقدمية، وإلا يختال بأنه أكاديمى أو فنان للشعب أو شخصية بارزة أو ـنرال وليقولن لنفسه: ما انا إلا رعديد جبان، لا أطمع فى أكثر من الشبع والدفء.

حتى هذا الطريق، الذى هو أكثر طرق المقاومة مسالمة، لن يكون قبوله سهلا على الذين لوثونا، ولكنه إلى حد كبير أسهل من الانتحار حرقاً أو من الإضراب عن الطعام؛ فالنار لن تمس جسدك ولن تنفقىء عيناك من

الحر وسوف تجد دائماً خبزاً أسود، وماء قراحاً لأسرتك.

ألم يرنا هذا الشعب الأوروبى العظيم، شعب تشيكوسلوفاكيا الذى اخلص لنا وخدعناه، ألم يرنا كيف يمكن أن تتصدى حتى الصدور العارية للدبابات إذا كان بداخليها قلب فاضل؟.

ألن يكون هذا الطريق شاقاً ـ نعم ، لكنه الأيسر من بين كل الطرق الممكنة. اختبار صعب للجسد لكنه الوحيد للروح . طريق شاق، أجل. على أنه لدينا بالفعل العشرات الذين يحافظون على هذا الطريق وهم منذ سنوات طويلة يعيشون بالحقيقة. إذن لسنا أول من يشرع فى السير على هذا الطريق، إنما نحن سننضم إلى من سار عليه قبلنا. وكلما بدا لنا هذا الطريق أسهل وأقصر سرنا عليه بترابط أشد وبثبات أكثر، سوف نصبح آلآفاً وعندها سوف لا نعرف بلادنا التى نعرفها الآن !.

أما إذا جبنا ، فلنكف عن الشكوى بأن هناك من يطبق على أنفاسنا، إذ أننا نحن الذين نفعل ذلك بأنفسنا.

ولننحن أكثر فأكثر ولننتظر حتى يجد إخواننا علماء الاحياء طريقة لنقرأ بها أفكار بعضنا البعض أو يتوصلوا لصياغة أمشاجنا من جديد. إننا إذا جبنا عن هذا فلسنا سوى قوم تافهين، قوم لا رجاء فيهم ، يستحقون كلمات الاحتقار التى صاغها بوشكين:

ما جدوى أن توهب الماشية حريتها

... ...

إنها لا ترث من سلالة إلى سلالة

سوى سوط شديد المراس

ونير علقت به الأجراس ■

نقــــــــــد

القمح زى الفلاحين

محمد كمال عبدالحليم

عام ١٩٤٦ كانت مدافع الحرب قد سكتت.. لكن سحاب القنبلة الذرية كان يلوث الأرض والبحار، وينتشر فى الفضاء.

عـام ١٩٤٦ .. كـانت مـصـر تغلى بالـثورة على الاسـتـعـمـار وأعـوانه، والاستعمار وأعوانه يفتكون بالشعب ويلقون بالطلبة الثائرين من فوق كوبرى عباس إلى النيل.

عـام ١٩٤٦ .. كان صلاح طالبـا فى المنصورة الثانوية، والمنصورة ثائرة تحتج على مذبحة كوبرى عباس.. وسقط شهيد، ووقف يرثى الشهيد..

"كفكفت دمعى فلم يبق سوى جلدى
ليت المراثى تعيد المجد للبلد"
"صبرا فإنا أسود عند غضبتنا
من ذا يطيق بقاء فى فم الأسد"

عام ١٩٤٦ .. وكان فى السادسة عشرة، وكانت هذه أول قصائده.

●●●

عـام ١٩٥١ .. مـرت سنوات خـمـس، قـضـاها الشـاعـر فى التـحـصـيل والتفاعل مع الناس واختزان التجارب والأحاسيس.. سنوات خمس،

● تقديم كمال عبد الحليم لديوان صلاح جاهين "كلمة سلام" (١٩٥٥). عن كتاب "حدتو: ذاكرة وطن" للكاتب د. أحمد القصير.

والشعب المصرى يثور على طاغية بعد طاغية، ويسقط خائنا بعد خائن.. ثم انفجر الشعب.. وانفجر الشاعر:

ليام دى ع الجسر بيفوت انجليز أنجاس
سايبين بلادهم وجايين يدبحوا فى الناس

ثم يواصل الشاعر وهو يخاطب الفلاح:

لو كنت عايز تعيش فى سلام وحرية
لو كنت عايز تعيش للزرع والميه
لو كنت عايز تعيش وتربى ذرية
قوم طهر البر بالخنجر والمدفع
من جنس دوده إنجليزى فى أرض مصرية

كان مطلع هذه القصيدة:

القمح ذى الدهب بينادى شرشرتك

وثار الشاعر على نفسه.. فالفلاحون شئ وعصابة الإقطاعيين شئ آخر، فهؤلاء يقفون مع الاستعمار ويستعبدون الفلاحين.. الملايين .. لا .. وصاح الشاعر صيحة الوعى بالطبقات.

القمح مش زى الدهب
القمح زى الفلاحين
عيدان نحيلة جدرها بياكل فى طين
زى اسماعين

•••

أما اللى فى القصر الكبير

•••

وظل الشاعر مرتبطا بالشعب.. واتسعت رقعة هذا الشعب.. وقصيدته "دموع.. وراء البراقع". وهى قصة عامل مرفود . من أروع قصائده، وتمتاز ببناء فنى مركب من صور حية نامية متكاملة، فى خطوط حادة وألوان قوية.

وظل الشاعر مرتبطا بالواقع.. واتسعت رقعة هذا الواقع كذلك - فهو فى قصيدته "الزباين" يحول التجربة البسيطة اليومية، تجربة الوقوف

أمام بائع عصير القصب، إلى صورة مجسمة رائعة للرجل الذى يعصر ويبيع، والزباين الذين يشترون، والأعواد التى تتحول إلى "تفل"، ويدفعك إلى أن تخلق شيئا جديدا من مجموع هذه الأشياء..

يدفعك إلى أن تصعد إلى قمة لم يصعدها هو ولم يصل إليها هو لا فى "دموع .. وراء البراقع" ولا فى "الزباين" ولكنه اكتفى بأن حملك إلى آخر الطريق، حيث تشارف القمة، ثم تركك لتواصل السير. وحدك.. إلى هذه القمة.

●●●

ثم اتسع الأفق أمام الشاعر.. ولم تعد مصر وحدها هى النطاق الذى يحس ويعمل فيه، فقضية مصر، وحرية مصر وسلامها ورخاؤها جزء من كفاح الشعوب.

وخرج الشاعر من الحدود الجامدة المتعصبة للقومية، وصور لنا فى "لاجئ"، مأساة فلسطين، وفى "روزنبرج" انفعاله عندما أعدم دعاة الحرب فى أمريكا، شهيدى السلام روزنبرج وزوجته إيتل.. وهو فى هاتين القصيدتين يأخذنا معه إلى القمة.. فهو يخاطب فى الأولى زميله الشاعر الفلسطينى معين، فيقول:

إصرخ فى شعبك وقول له
ساعة خلاصك قريبة
انهض وكافح وطهر
البرتقان راح يزهر

وفى الثانية ينتقل بنا من الكرسى الكهربائى:
للسنابل والمناجل والزهور

xxx

والسما حايسدها جيش الحمام
فوق أراضى مصر وجبال فيتنام
وف أميركا نفسها والناس تقول
إن روزنبرج عايش على طول

ولكنه فى هذه المرة يأخذنا إلى قمة فكرية، عبر طريق من الأفكار، وجهد قليل فى التعبير.

xxx

 ثم قدم لنا الشاعر فى "كلمة سلام" شارلى شابلن .. وعمد فى هذه

القصيدة إلى أسلوب شعبى فيه حكاية، وكان فيها اقدر على إقامة بناء فنى للقصيدة من حياة شارلى ذاتها، فيه بدء، وفيه استمرار وفيه كهولة، وفيه القمة.. وفيه خلال كل ذلك شخصية واضحة، ضاحكة مضحكة، باكية مبكية معا، ومكافحة دائما من أجل السلام هى "شارلى شابلن".

xxx

وهكذا أصبح شاعرا قوميا وشاعرا عالميا فى نفس الوقت، فهو قومى إلى الحد الذى لا يتناقض مع إنسانيته، وهو عالمى دون أن يتجرد من قوميته أو يهرب منها أو يزدريها.. ولعل هذا الميدان الفسيح، الذى تمتزج فيه الشعبية بالإنسانية العالمية، هو الذى جعله يختار العامية الشعبية أداة للتعبير.. وهو لم يرفض الفصحى عن عمد، وهو لم يتكلف العامية تطبيقا لنظرية من النظريات، ولكنه اختارها لأنها أقرب إلى أداء افكاره الشعبية، ولأنها أطوع وأكثر مرونة وأقرب إلى فهم الجماهير الشعبية.

والشئ الذى تكلفه والذى تعمده والذى ركز عليه جهوده، هو أن يطور هذه العامية لتعبر عن هذه المادة الجديدة عليها... فهو شاعر يؤمن برسالة، ويأخذ بفلسفة، ويعيش حياة واسعة ويتفاعل مع جماهير عريضة. ويغوص إلى أعماق أحاسيسها الجماعية، كما يستبطن أعماقه هو، ولهذا كان عليه أن يأخذ اللغة العامية ببعض الجهد، وبعض الخلق، لتكون على غير ما أراد لها المتعصبون للغة الفصحى... لتكون أداة للتعبير الفنى الجماعى والفردى، ولتعبر عن الفكرة الواعية المتطورة.

وهو فى ذلك يلتقى بأولئك الذين يخوضون نفس الميادين باللغة الفصحى، يجهدون أنفسهم لتبسيطها وتوسيعها والخروج بها من حدودها الجامدة التى ترفض التطور.

وهم فى ذلك يخلقون معا لغة جديدة أو حدودا جديدة للغة ليس فيها إسفاف وليس فيها تقعر، إنما هى جهود مخلصة لتخليص اللغة من تسلط الرجعية والاستعمار والجهل.

ولشعر صلاح ميزة أخرى من ناحية الشكل. فهو لا يلتزم بالقافية، وهو لا يحافظ على البحر كاملا بل يجتزئه. إنما هى تفعيلات مطردة مختلفة فى عددها تحكمها موسيقى لا تحد من اطراد ولا تعوق تلوين الصورة كما يحدث أحيانا للذين يلتزمون البحر الكامل، وكما يحدث أحيانا للذين يلتزمون قافية واحدة.

ولشعر صلاح ميزة ثالثة من ناحية الشكل، هى انه لا يعالج الشعر حسبما ينفعل به، وإنما يبنيه بناء متتاليا متداخلا متحركا إلى نهاية.. وإن كان لا يهتم أحيانا بهذه النهاية.

ومع ذلك، وهو إن لم يلتزم فى قصيدة من قصائده السير حتى النهاية

.. إلا أن مجموع شعره يعبر عن موقف واضح من قضية الشعب وقضية السلام العالمى.

ولعل خصائص شعره تبدو مكتملة فى قصيدة "بكره أجمل من النهادرة"، ومجموع شعره يسير إلى قمته فى هذه القصيدة. فهو فى عاميته الجميلة البسيطة، الغنية، ودون أن يلتزم البحر الكامل، يصور قصة الحياة والتطور.

xxx

"والزمن فات .. فات .. سنين
تحبل النسوان وتولد ..
ملايين
والغيطان..
ترمى غلة وفول تلول فى كل رمية
ترمى توم وخيار وبامية
والشجر يطرح جوافه وبرتقان
والعنب تحت الورق لاخضر
والبلح فوق النخيل يظهر ويعقد
لما تبقى الشمس حامية
والزمن فات .. فات .. سنين
السنة تسحب سنة
لما حصلنى أنا ..."

وكم كنت أود أن انقل أكثر أجزاء هذه القصيدة .. كم كنت أريد أن أسجل هنا له هذه المعجزة التى حققها فى العامية، عندما جزأ الزمن إلى لحظات خلق ونمو، وصور هذه اللحظات مركزة كأنها عدسة سينمائية تسجل تقدم الحياة. إن الزمن يتدفق فى الحقول .. ومع العمال فى الشوارع .. ويتشكل بنتا عسلية العينين، تغسل بيديها القلب الجريح .. "والقميص والهدمتين" .. أو ولدا أسطوريا لا يهزم .. والزمن يتحول إلى شعب كبير .. والشعب يؤثر بدوره فى الزمن.

والشاعر لا يقف ليراقب الزمن وهو يسير، وإنما يسير فيه مع السائرين فى المظاهرة الإنسانية الكبرى، فى حلم كبير، ولكنه حلم له أرجل يقف بها على أرض صلبة من الواقع الذى حققته الإنسانية.

والزمن يسير .. والشاعر يسير .. ويكافح..

ويتقبل الوردة الحمراء من بنت صغيرة، ويقول فى هدوء وثقة وتفاؤل

"بكره أجمل م النهاردة".

ولعل التفاعل الكامل المتفائل بين الشاعر والزمن، هو الذى حقق التفاعل الكامل بين الموضوع والشكل فى هذه القصيدة، فى وحدة نامية سائرة إلى الغد الذى هو أجمل من اليوم.

• • •

وهكذا يطلق الشاعر "كلمة سلام" كلمة بيضاء، كلمة جديدة فى الشعر الشعبى، ودعامة من دعامات الحركة الأدبية الشعبية، وهو لا يسير وحده، وإنما يسير معه كل الفنانين المصريين الذين يؤمنون ويعملون لتحرير بلادهم وإسعادها ولسلام العالم.

وهو إن كان ينبع من أشعار بيرم- التى كانت خطوة طيبة فى تطوير العامية وفى البناء الفنى الشعبى- وينبع من كثيرين من أصحاب التراث الذى نعتز به.. وإن كان يسير مع فؤاد حداد ساعدا فى ساعد، وصرخة مع صرخة، ويتأثر به ويسير مع كثيرين من أصحاب الموقف الجديد من الشعب ومن الشعر.. إلا أنه يتفاعل معهم ويؤثر بدوره فيهم، بهذه البساطة وهذا العمق ... وهذا الموضوع الواسع العريض "كلمة سلام"..

• • •

ولن أتساءل أين كانت هذه الأشعار؟ ولماذا لم تنشر واحدة واحدة، ولماذا لا تتسع لها دور النشر المتعددة لتخرج للناس الذين كتبت من أجلهم، فيكتمل خلقها الفنى؟

ولماذا يروج الأدب الرخيص الذى يخدر عواطف الثورة والوطنية والسلام فى الشعب، ويرتكب الجرائم فى حق الشعوب الأخرى؟ لن أتساءل .. فهى المحنة التى واجهت ولا زالت تواجه الفنانين الثائرين. ويكفى أننا أصبحنا قادرين على إطلاق هذا الصوت. فخورين. وعزاؤنا أنه شاعر لم يتم بعد عامه الخامس بعد العشرين يسير فى أول الطريق، ولكن بقوة، لأنه يعرف الطريق.

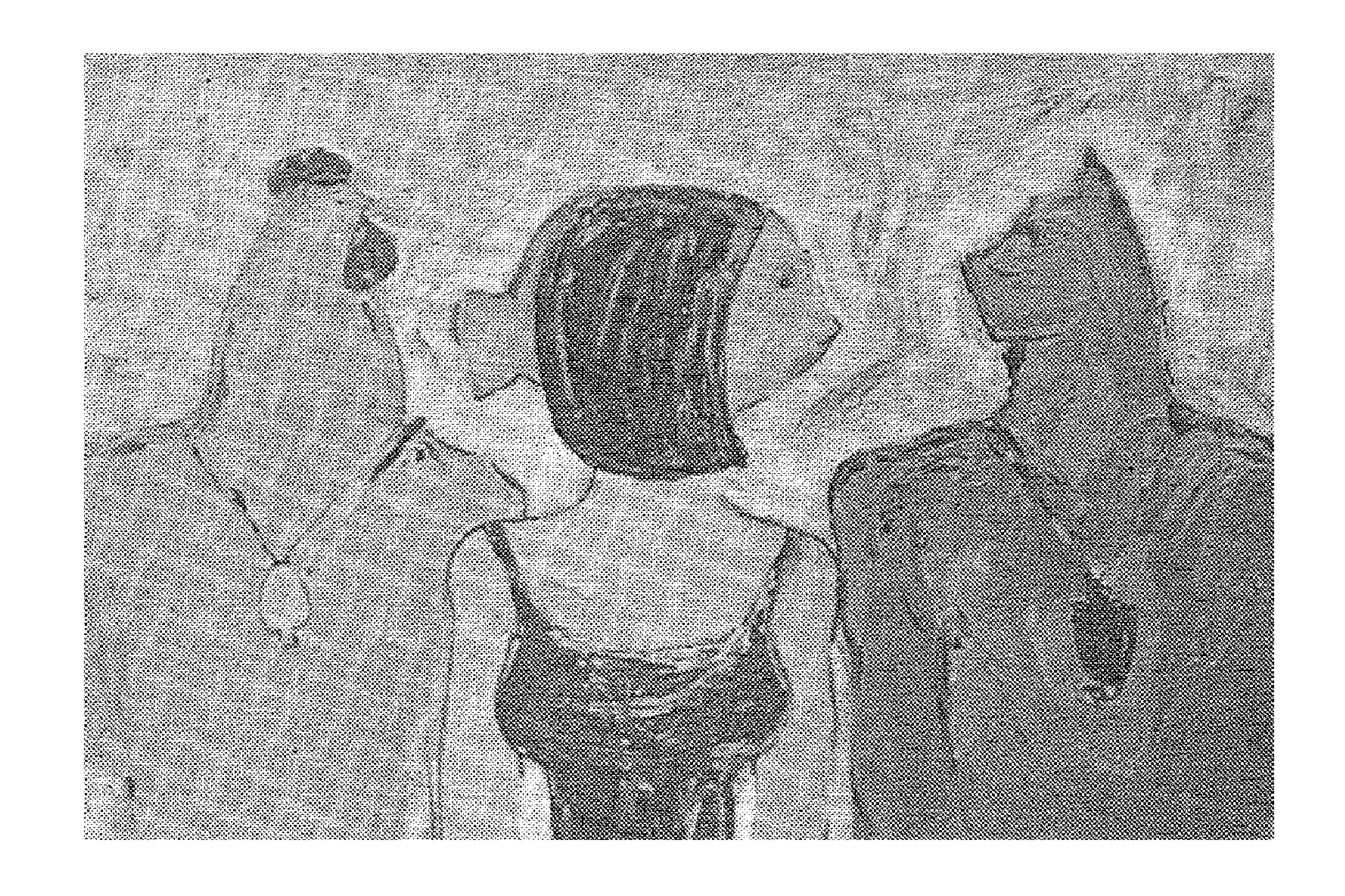
• • •

لقد ولد صلاح سنة ٣٠ فى أحضان الأزمة العالمية وبين يدى عالم يحضر للحرب. وكانت مصر المحتلة تعانى أقسى عهود الإرهاب والطغيان..

وحين مشى سنة ٣٦ كانت الحرب هى الأخرى قد مشت على قدمين استعماريتين فاشيتين إحداهما ايطالية فى الحبشة، والثانية يابانية فى الصين.. وكانت قبضة الاستعمار قد تمكنت من رقبة مصر فى معاهدة الشرف والاستقلال!..

وحين اتسعت خطواته وتفتحت مداركه وبلغ العاشرة كانت الحرب العالمية الثانية قد اشتعلت..

وأكلت الحرب صباه وشبابه، ولونت ربيعه بلون قاتم، وانتهت الحرب وهو



لم يزل فى الربيع.

ولكن الحرب حين انتهت تركت وراءها أسباب الحرب وخطر الحرب من جديد. والفاشية التى هزمت تركت وراءها الامبريالية الأمريكية وأعوانها ليحاولوا بعث الفاشية من جديد.

وكان وطن الشاعر لا زال محتلا .. ولكن وطن الشاعر كان يكافح الاستعمار ويرفض مشاريعه العدوانية التى يقدمها فى شكل أحلاف عسكرية، واندفع الشاعر مع الفنانين الوطنيين ومع الشعب يقدم فى هذه المعركة المقدسة جهده وحياته وشعره "كلمة سلام".

حتى لا تظل سحابة القنبلة الذرية تلون حياته بلون قاتم.. حتى لا يعصف خطر الحرب بربيعه.. حتى لا تعصف الحرب بحياته وحياة الآخرين.. وحتى يرى مع الناس البسطاء.. مع الملايين، ومع الأطفال الذين سيولدون.. الربيع، ربيع الإنسانية.. عندما يسود السلام ■

نقــــد

يا خفيف الظل يا مصر الجميلة

فؤاد حداد يكتب عن صلاح چاهين

فؤاد حداد

قال ابن سلام أو ابن قتيبة، لا أذكر أيهما، ولم تعد المراجع تحت يدى لتساعدنى على التحقيق، قال ابن سلام، فيما أرجح، أن أشعر الشعراء من استولى عليك شعره ويستحوذ على أقطار نفسك، مادمت فيه. هذا الكلام بمعناه لا بلفظه.

وقد ضرب عليه مثلا بالطبقة الأولى من فحول الجاهلية. قال أن الأعشى أشعر الشعراء مادمت ماضيا فى إنشاد شعره، فإذا انتقلت إلى امرئ القيس كان هو الأشعر، وكذلك النابغة وزهير بن أبى سلمى. وهذه الطبقة لا تجود بها الأيام فى كل جيل من الأجيال ولا فى كل عصر من العصور ولا فى كل قرن من الزمن.

وكان من ألطاف العناية أن جيلنا الذى نعيش فيه لم يخل من أمثالهم. هذا صلاح جاهين عندما تستمع إلى أغانيه وتحسن الإصغاء إليها وتنفعل وتتحد معها فتنحنى إلى الأرض وأنت تعرق وتغرق عندما ينشد المنشد: "الأرض قالت آه، الفاس بتجرحنى، رديت وأنا محنى، آه منك أنت آه"، وتطير فى الأعالى منتشيا عندما يقول: "ياحمام البر سقف"، وتتحمس وتتشجع وتستبسل وتخوض غمار المعارك وأنت تواكب الفتح الذى استحدثه فى الأغانى الوطنية منذ أن صدح بهذه الأغنية إلى أن نظم نشيدنا الوطنى "والله زمان يا

 • ملحق فصل من كتاب «حدتو ذاكرة وطن» للكاتب د. أحمد القصير.

سلاحى".
هذا أشعر الشعراء عندما نقرأ له كلمة سلام ونقول معه "بكره أجمل من النهاردا"، وعندما تطالع رباعياته واحدة بعد الأخرى وتلهث وراءه وكأنه يرأف بك ويرد إليك أنفاسك عندما يختم كل رباعية بلازمة الدهشة المطمئنة والقلق المريح. عجبى. أشعر الشعراء فى "تراب دخان"، وفى "غنوة برمهات". وأشعرهم حين يقول "فيك يا حديد روحانية"، وأشعر الشعراء عندما يفتتح مسرح العرائس أعماله فى مصر ب "الليلة الكبيرة"، وعندما تستمع إليها فى كل عيد وفى كل موسم من الإذاعة والتلفزيون، وآه لو أسعدك الحظ فاستمعت إليها كلها بصوت ملحنها الشيخ سيد مكاوى. وقد أسعدنى الحظ فاستمعت إليها كلها بصوت سيد مكاوى منذ سنتين فى نقابة الصحفيين والجمهور يردد وراءه ومعه كل مقطع وكل بيت. ينعم بالمشاركة فى الأصالة المصرية وفى الوجدان الشعبى الصميم. وقد أحسست حينئذ بالقاعة كلها تعلو وتهبط وكأنها قلب يخفق، وخلجات النفس ترف مفتونة بروعة النغم وبطلاوة الكلمات وحلاوتها. حلاوة لا تنتهى. حلاوة تأخذ بأعقاب بعضها البعض، زاخرة بالوحى، مفعمة بالأنس، وافية، مشبعة ولا يشبع منها الناس.
آه من حلاوة كلمات صلاح جاهين. ما أطيب وما أرق وما أبهى وما أبهج: يا خفيف الظل يا مصر الجميلة.

•••

هذا هو النقد الذى أعرف: أن أضع يد القارئ على مواضع الجمال فى الشعر الذى أعرض له. وإن ظن الواهمون أنها قصيدة غزل فى شعر صلاح جاهين "فليكن"، إنه جدير بها وأتمنى أن تكون جديرة به. وقد جمع صلاح جاهين أخيرا أشعاره التى ظهرت على الورق من قبل فى كتاب بعنوان "دواوين صلاح جاهين" يضم ديوان "كلمة سلام وموال عشان القنال وعن القمر والطين والرباعيات وقصاقيص ورق"، يضم الثقة والحيرة والرضا والثورة.
فلذات من الأكباد تمشى على الأرض وتجرى على الورق. يعلم صاحبها كما لا يعلم أحد غيره أن الشعر يستطيع التعبير عن كل الأشياء وكل الحالات: الفرح والحزن والضحك والبكاء ومتعة الحياة ورزق الاستشهاد واللحظة العابرة والخلود الباقى وذرة الرمل وقطرة الماء والكون اللانهائى. شعر لا تحده حدود ولا يجرى على وتيرة واحدة. شعر رحب مثل أحضان الأمهات ومثل العين التى تجمع فى نظرتها كل نور الدنيا.
وقد يهمس هنا وهناك بهمسة رقيقة، وقد يرن رنين كأس من البللور. وقد يكون وردة أو بلبلا أو غديرا أو ما شئت من هذه الكائنات اللطيفة الناعمة التى يطربنا شدوها وشذاها وانسيابها الهادئ ورقرقة النجوم على صفحاتها. ولكنه دائما أبدا، فى

حقيقته وعمقه، شعر عريض الصوت منبسط قوى، لا يخاطب فردا أو أفرادا، ولكنه يخاطب كل من كانت العربية لسانه. وقد جلست إلى "دواوين صلاح جاهين" فتهيأ لى أننى لست بمفردى بل محاط بجمع من الناس يقرأ معى أو بالأحرى يستمع معى، أو نحن القارءون جميعا والمستمعون. فى جلسة ترطب القلب. فهى صفاء وشفاء، وتجمع الشمل فهى وطن.

• • •

يعرف صلاح جاهين مكانه ودوره فى الشعر العربى المصرى، بدقة الفنان وعلم الخبير، فى مقدمة هذا الكتاب فليرجع إليها من يشاء. كذلك يحدد موقفه فى وجه العالم وفى الشعر والحياة عامة، بادراك وتواضع ينزفان دما، أجل ينزفان دما، أو فى رباعيته الرائعة التى تقول:

أنا قلبى كان شخشيخة أصبح جرس
جلجلت به صحيوا الخدم والحرس
أنا المهرج .. قمتوا ليه خفتوا ليه
لا فى إيدى سيف ولا تحت مني فرس
عجبى!

ثم فى غنوة برمهات بعد أن "يفك زراير صدره، مش بغددة" ليدق عليه بدون ضجة ويستنشق كلمة الحق ويقول:

يا ساكنين الصفيح
أنا ما نيش المسيح
علشان أقول طوبى لكم غلبكم
لكنى باحلف بكم
باحلف لكم وباقول
الدنيا كدب فى كدب وانتو بصحيح

أجل، إن الشعر قاس، الشعر شاق، الشعر صعب وطويل سلمه كما يقول الحطيئة مستظرفا وجادا، وصلاح جاهين لا يعاود صعود هذا السلم منذ سنوات. وأنا ما كتبت هذا المقال ولا بحت له بما يعرفه من حبى وتقديرى إلا ليعاود صعود هذا السلم. إن مصر تريد من صلاح جاهين أن يعود إلى الغناء. إن مصر لا تتوسل إليه بل تأمره. وإن صلاح جاهين عائد للغناء بإذن الله. فهذا الغناء أمانة لابد أن يحملها. وهذا الغناء حياة ■

تحية

نافذة الرأى التقدمى
«أدب» الحوار فى «نقد» الواقع

أ.د / أبو الحسن سلام
استاذ علوم المسرح بآداب الاسكندرية

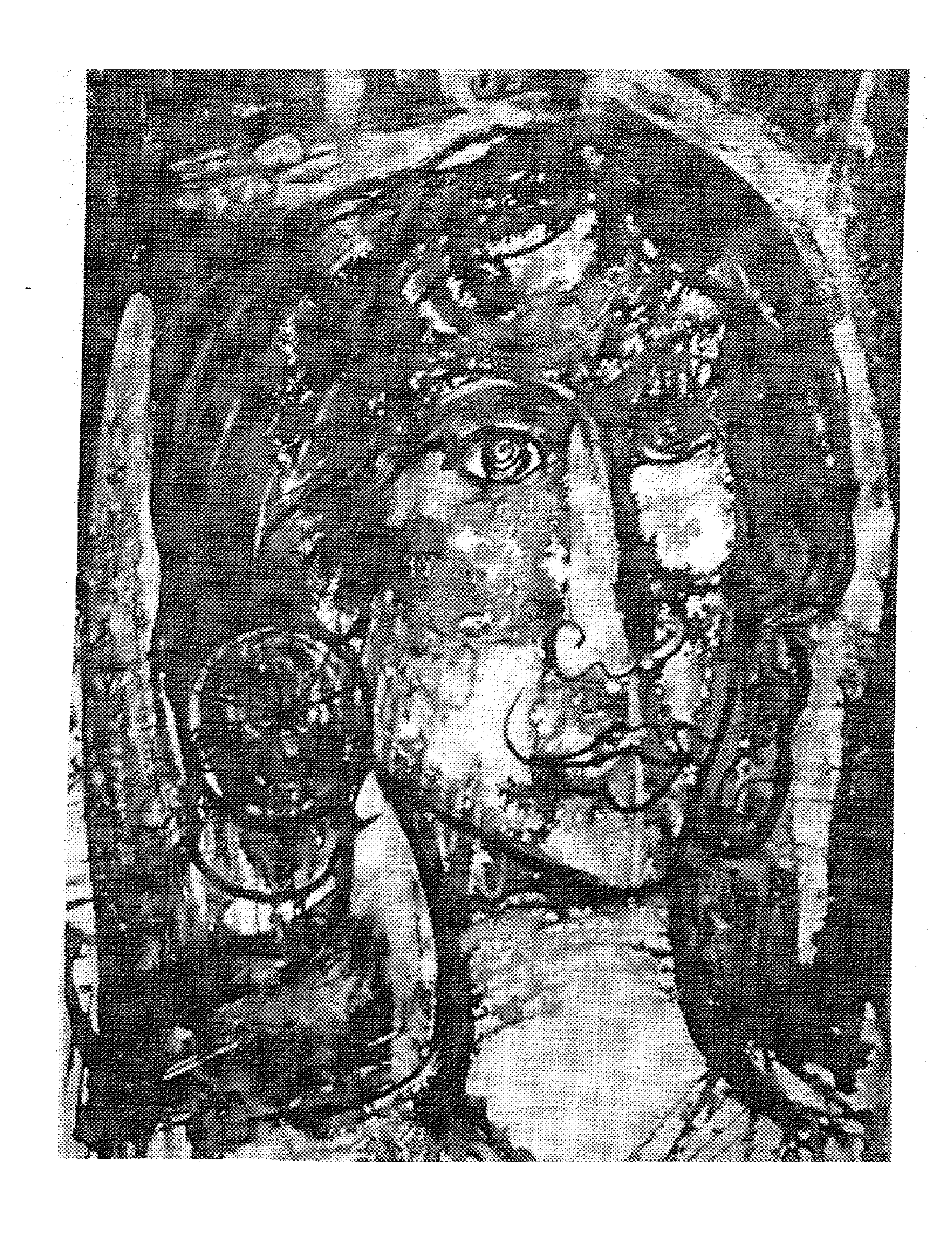
من بين عشرات المنافذ الاعلامية الرسمية وغير الرسمية الصحافية والاذاعية المسموعة والمرئية التى واكبت سيادة الضوضاء الماضوية الظلامية فى مزاحمتها للهامش المتاح للفكر التقدمى بعد (حرب اكتوبر ٧٣) وتناغم نشازها مع نشاز الديماجوجية الاعلامية الرسمية

؛ ظلت جريدة الاهالى ومجلة ادب ونقد نافذتين متسعتين لاطلالة الاراء المعبرة عن الطبقات الشعبية وفى مقدمتها الطبقة العاملة ، منذ قيام حزب التجمع منبرا ناظما لكلمة الطبقة العاملة والطبقتين البرجوازية الصغرى والوسطى فى مواجهة إطلاق العنان لمستثمرى الشريحة الراسمالية الطفولية الذين فتحوا الباب على مصراعيه لاستيراد المنتجات المسرطنة والكماليات واندراوا على المصانع والشركات التى فشلت الدولة فى ادارتها بسبب اصرارها على ادارتها باهل الثقة من المحاسيب والضباط العائدين من بعثات تدريب فى الاتحاد السوفييتى خوفا مما يفترضه فيهم النظام من التاثر بالفكر الاشتراكى ؛ وهو الامر الذى ادى الى خراب القطاع العام وتراكم الديون والضرائب على شركاته مما دعا النظام الى بيعه بأبخس الاثمان للمحسوبين ولشركائهم الاجانب او الصهاينة المتسترين من وراء شريك مصرى .

فى ظل هذا المناخ السياسى والاقتصادى الذى سيطرت فيه الشريحة الطفيلية و شركاؤها الاجانب عربا وصهاينة على الاقتصاد

وملكية وسائل الانتاج والبنوك التى بلغت نحو ٦٠ بنكا اجنبيا معفاة من الضرائب لفترة ٧ اعوام بدءا من تأسيسها واتاحة الفرصة لها لكى تغير نشاطها قبل انتهاء فترة السماح بالاعفاء الضريبى الامر الذى ترتب عليه تغيير نشاطها قبل انقضاء تلك المدة والتهرب بحكم القانون من دفع الضرائب ثم تحويل الارباح التى جنتها من جهد المصريين الى بلادها مما ادى الى خراب الاقتصاد المصرى وتراكم الفوائد المركبة للديون وتدهور انتاجية العامل المصرى فى ظل تجميد الاجور واصابة الدورة الاقتصادية المصرية بالسكتة الاقتصادية نظرا لتراكم الانتاج (فيض انتاج مصانع الاستثمار فى ظل عدم قدرة المصريين على الشراء لتدنى الاجور ولتدنى فلسفة التصدير وآلياتها) ومن ثم عجز الراسماليين الجدد اصحاب المشروعات والمصانع الاستثمارية عن الوفاء بتسديد المديونية التى اقترضوها من البنوك بدون ضمانات حقيقية او دراسات بنكية لجدوى كل مشروع يتقدم صاحبه للحصول على قرض تمويلى ، فى ظل ذلك التخريب المتعمد للاقتصاد المصرى وانتفاء المسؤولية وانعدام المحاسبة والتهاون فى حقوق الطبقات الدنيا فى سبيل تقوية الشريحة الطفيلية للراسمالية المصرية المتحفزة للقفز على السلطة بعد ان مهدت الساحة السياسية باعلاميين من بين الاعلاميين والقضاة والمقاولين والضباط واساتذة الجامعات الواقفين فيما بين الصف الثالث والرابع ورفعتهم الى الصف الاول تحت شعار (الثورة الادارية) التى اعاد بها السادات ترتيب اولويات هرمه الادارى ؛ ليتطابق مع اداء النظام بعد ان صبغ وجهه بمساحيق امريكية صارخة وغازل العدو التاريخى الصهيونى وعقد معه مصاهرة سياسية كانت وقفة حزب التجمع فى الشارع المصرى فى محاولات بطولية لفضح التوجهات المشبوهة للنظام ومحاولة تكوين راى عام مواجه لتجاوزاتها غير الديمقراطية وتوجهاتها الاقتصادية المجحفة بحق الغالبية فى عيش كريم ودور سياسى قائم على تبادل السلطة وعلى المشاركة فى صياغة القرارات المصرية المصيرية.
وبالطبع عانى اعضاء الحزب والموالين لسياساته الأمرين من نظام السادات نظام القانون ذى الانياب فما يمر شهر الا وتعتقل السلطات الامنية عشرات الاعضاء صحافيين وكتابا ومحامين واساتذة جامعيين ومدرسين وعمالاً وطلابا رجالا ونساء؛ حتى اصبح عيد ميلادعبدالناصر اشارة لموسم الاعتقالات السياسية وباسم القانون ؟!!

ذلك كان الدور الذى لعبه حزب التجمع ولعبته صحيفته ومجلته لسان حال المثقفين التقدميين المصريين والعرب من وقت مبكر لم تكن هناك امكانية لصحيفة او مجلة غيرها وراءها رجالات فكر ونساء لهن عزم



الحديد لا يهابون الاعتقال ولا الموت ولا التجويع ولا الوقف عن العمل فى سبيل القضية الوطنية والقضية السياسية الديمقراطية والقضية الاقتصادية واقرار العدالة الاجتماعية . هذا من التاريخ والتاريخ للاعتبار كما يقول ابن خلدون.

هكذا كانت (ادب ونقد) مجلة ملتزمة منذ بداياتها الاولى وحتى وقت الناس هذا .مجلة (أدب الحوار فى نقد الواقع المصرى)؟

أدب ونقد

نداء من المثقفين العرب
حول "الدين وحرية التعبير فى العالم العربى"

عقد مركز القاهرة "ورشة عمل: الدين وحرية التعبير فى العالم العربى"، يوم ٢١ نوفمبر ٢٠٠٨، قدمت فيها أوراق مختلفة ناقشت الموضوع من زواياه المتعددة، وقد انتهى المشاركون إلى إصدار النداء التالى:

فى مناسبة مرور ستين عاما على صدور "الإعلان العالمى لحقوق الإنسان" (١٩٤٨)،

استنادا على الإعلان العالمى لحقوق الإنسان -الذى يحتفل العالم كله هذه الأيام بمرور ستين عاما على صدوره- والذى يقرر (فى المادة ١٩) أن حرية الرأى والتعبير والاعتقاد هى أم الحريات البشرية، واستلهاما "لإعلان القاهرة لتعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان" (أكتوبر ٢٠٠٠) الذى أكد أن "الخصوصية الثقافية" الحقة هى التى تُرسّخ شعور الإنسان بالكرامة والمساواة ومشاركته فى إدارة شئون بلاده، وليست تلك التى تتخذ ذريعة لإقصاء الآخر، لاعتبارات دينية أو ثقافية أو سياسية، أو تتخذ ذريعة للتملص من الالتزام بالمواثيق الدولية، وتطويرا "لإعلان باريس: حول سبل تجديد الخطاب الدينى" (أغسطس ٢٠٠٣)، الذى أشار إلى أن تجديد الخطاب الدينى يرتبط بالإصلاح الثقافى والديمقراطى والمجتمعى، مؤكدا على أن أبرز المعوقات أمام تجديد الخطاب الدينى فى العالم العربى، هو التوظيف السياسى للدين، بواسطة الحكومات العربية والجماعات المتطرفة وبعض الأحزاب السياسية، كل لخدمة أغراضه الخاصة.

ونظرا لأن حالات قمع حرية التعبير فى البلاد العربية، بسبب


المحاكمة الدينية للرأى والتعبير والإبداع، قد تفشت بدرجة غير مسبوقة فى الفترات الأخيرة، وطالت أسماء من كل المجالات فى أغلب البلدان العربى، فإن المثقفين العرب الموقعين على هذا النداء يطالبون المؤسسات والتيارات الدينية -الرسمية وغير الرسمية- فى بلادنا العربية، بتنحية المنظور الدينى فى النظر إلى التعبير الفكرى والأكاديمى والأدبى والفنى، لأن هذه الوصاية الدينية (أو الوصاية باسم "الدين") على "حرية" الفكر والأدب، تسئ إلى "الحرية" وإلى "الدين" معا. فهى تسئ إلى الحرية لأنها تقمع اجتهاد المفكرين وتكبح خيال المبدعين، فتتعطل طاقات الأمة الساعية إلى التقدم. وهى تسئ إلى الدين لأنها تظهر هذا الدين فى مظهر القامع الكابح المتسلط، وتعطى للآخرين صورة كريهة متخلفة قبيحة عن مجتمعاتنا العربية.

إننا ندعو هذه المؤسسات، رسمية وغير رسمية، إلى التركيز على عملها الأصلى (حماية القرآن والأحاديث النبوية من التحريف والدس) انطلاقا من أن أهل الدين "دعاة لا قضاة"، وسبيلهم فى ذلك هو "الموعظة الحسنة"، لا الحرق والحبس والقتل.

كما يطالب المثقفون العرب الموقعون على هذا النداء، النظم السياسية الحاكمة فى العالم العربى بتحقيق شرعيتها عن طريق إنجاز التنمية والعدل والحرية والمساواة لشعوبها، لا عن طريق التقنع بالرداء الدينى جلبا لشرعية مفقودة، لأن الشرعية المستقاة من التنمية والعدل والمساواة هى الشرعية الأصيلة المستمرة الحامية، بينما شرعية الرداء الدينى هى شرعية مؤقتة خادعة. ويطلبون من هذه النظم تنقية الدساتير والتشريعات والقوانين فى العالم العربى، مما يكبح حرية الرأى والاعتقاد والإبداع. ويدعون هذه السلطات -كذلك- إلى إسقاط تحفظاتها المختبأة تحت "الثوابت القومية أو الدينية"، للتهرب من الالتزام بالمواثيق الدولية الخاصة بحرية الفكر والإبداع والاعتقاد.

إن وضع الدين فى تناقض مع حرية التعبير -كما تفعل السلطات السياسية والدينية- لا يعنى سوى جمود الدين والحرية على السواء، ومن ثم جمود حركة المجتمع بأسره. ولذا فإن الموقعين يوقنون أن فض اللبس، أو فك الاشتباك، بين الدين وحرية التعبير، هو إحدى الحلقات المفقودة الأساسية فى نهوض مجتمعاتنا العربية، ومواكبة التاريخ قبل الخروج النهائى منه. ويوقنون أن أى تعارض بين الطرفين ينبغى أن يُحلّ بالمساجلة لا بالمساجنة، وبالمحاورة لا المصادرة. فهذا أنفع للدين ولحرية التعبير ولمستقبلنا المرتجى!

الرأى بالرأى.. والكلمة بالكلمة.. والمقال بالمقال.
وما ينفع الناس يمكث فى الأرض ■



لماذا حقوق الإنسان؟ ◻ الدين والدستور والدولة ◻

◻ الإسلاميون وحرية التعبير ◻ المؤسسة الدينية حليفة

العنف المجتمع المدنى والتغيير ◻ الديمقراطية والتعدد

الإسلام والفنون الجميلة ◻ قصيدة المنفى عند مظفر النواب

◻ مقالان نادران لسولجينيتسين ◻ كمال عبد الحليم وفؤاد

حداد يكتبان عن صلاح جاهين ◻ بيان المثقفين العرب ◻

الأمل للطباعة والنشر رقم الإيداع ٩٢/٧٥١٢ «الثمن: ٣ جنيهات»